VIDA Y COSTUMBRES DE LOS ROMANOS

José Guillén



VRBS ROMA III

La religión y el ejército

La práctica de la religión romana, sin dogmas ni especulaciones filosóficas, fiada sólo en la tradición de los mayores, penetraba tan hondo en la vida personal y en el ambiente del Estado de Roma que el ciudadano romano se hallaba siempre como inmerso en el ámbito de lo divino. En Dios vivía, y la divinidad ordenaba y guiaba sus actos, siendo constante testigo de todos sus pensamientos, palabras y acciones. Por eso el romano pensaba mucho y hablaba poco, y no empeñaba nunca su palabra más que ante el convencimiento de la verdad y ante la persuasión de que el mundo podría desquiciarse, pero él no fallaría al cumplimiento de su palabra. Esta observancia religiosa ponía con frecuencia al buen ciudadano en situaciones verdaderamente trágicas, en las que únicamente importaba atraer sobre el Estado la benéfica «paz de los dioses», aunque para ello tuviera el senado que entregar al enemigo sus propios generales, cuando en el ejercicio de su cargo habían delinquido. La observación religiosa en los pactos y en los compromisos con los pueblos amigos o que le pedían protección y ayuda, llevó poco a poco a sus hombres, rigurosamente disciplinados, hasta los confines del mundo, conservando luego, bajo su poder o influencia, todas las tierras sobre las que habían caminado sus soldados. Este volumen se ocupa de la religión romana, el culto privado y público, súplicas y sacrificios, sacerdotes, dioses y divinidades; y del ejército en las distintas épocas (mandos, fuerzas complementarias, medios y tácticas).



José Guillén

RELIGIÓN Y EJÉRCITO

URBS ROMA.

VIDA Y COSTUMBRES DE LOS ROMANOS - III

ePub r1.0

Titivillus 19.10.2019

EDICIÓN DIGITAL

José Guillén, 1985

Editor digital: Titivillus
ePub base r2.1

Edición digital: ePubLibre, 2019
Conversión: FS, 2020





JOSE GUILLEN



VRBS ROMA

VIDA Y COSTUMBRES DE LOS ROMANOS

Prefacio

Cuando después de dos guerras civiles determinó Augusto empezar la regeneración de Roma y su lanzamiento hacia una nueva época de grandeza, pensó ante todo en la restauración de los sentimientos religiosos. El gran Horacio, su exquisito colaborador en la obra de la educación del pueblo, advirtió también que lo más urgente era volver a la pietas pristina *por medio de una renovación religiosa y moral. Una vuelta íntima al antiguo culto de los dioses y una reeducación sobre todo moral de la juventud. Y para mover a los ciudadanos a la aceptación de las normas emanadas de Augusto,* magister morum*, escribió un hermoso poema, la sexta oda del tercer libro, cuya vértebra está formada por estos dos versos:*

> Dis te minorem quod geris, imperas:
> hinc omne principium, huc refer exitum[1].

Sabía muy bien Horacio que la grandeza de Roma dimanaba toda entera de la piedad y del culto a los dioses y de la ordenación de la vida según las exigencias de esta sumisión y de este servicio.

La piedad para con los dioses es la savia que robustece esos caracteres indomeñados y rectos que vemos forjar el Estado de Roma en sus momentos de expansión y de robustecimiento. Hemos asistido en nuestros volúmenes anteriores a la crianza de esos hombres y a la ordenación de su vida. La fuerza impulsora que los condujo desde las colinas de Roma a los últimos límites de la tierra era su religión profesada sinceramente y el patriotismo que de ella dimanaba. Según Polibio los romanos eran más religiosos que los mismos dioses, y esté sentimiento lo llevaron a una grandeza tal que pudiera llamarse trágica, que maravillaba y sorprendía a los demás pueblos. Trágico resultaba el acto de la deuotio *por la que los Decios, padre, hijo y nieto, se sacrifican en sus respectivos consulados a los dioses infernales, para conseguir el triunfo de las armas romanas en momentos comprometidos*[2]*; o la vuelta de M. Atilio Régulo a las mazmorras de Cartago y a la muerte segura, por guardar la fidelidad al juramento prestado*[3]*. Sublime es el respeto a la voluntad divina, captada en los auspicios y en sus legítimas observaciones, hasta el punto de renunciar a su magistratura los cónsules designados, ante la declaración de los augures de que los comicios de su elección habían sido irregulares por el incumplimiento de algún detalle*[4]*. Edificante resultaba el vivir siempre inmersos en la presencia divina, hecho que los llevaba a comenzar todas sus obras, e incluso los discursos, con la invocación a los dioses, para no emprender nada sin el apoyo de su providencia, y sin la seguridad de su ayuda, de su consejo y de su favor*[5]*. Antes de que el segador empuñara la hoz para engavillar sus mieses, el amo de la finca presentaba un sacrificio propiciatorio; antes de que el leñador penetrara siquiera en el bosque, el dueño ofrecía un sacrificio a los diosos de la selva. Desde el cónsul que inauguraba su magistratura el día 1.º de enero, ofreciendo un sacrificio solemne por sí y por todos los magistrados del año en*

el templo de Júpiter Optimo Máximo, para recabar de la divinidad su asistencia y favor durante todo el año, hasta el humilde pegujalero, que al emprender su trabajo diario levantaba los ojos al cielo y murmuraba: ab Ioue principium[6], *todas las obras de los romanos se incoaban en el nombre de Dios y en el nombre de Dios se concluían. Así deponía su* imperium *el general victorioso que entraba triunfante hasta el templo de Júpiter Capitolino para depositar ante su altar las insignias de su proconsulado y presentarle parte del botín conseguido en sus victorias.*

Cicerón reconocía que en el campo de la religión no había pueblo que superara a los romanos[7]*, de los que Salustio dijo, por su parte, que eran los hombres más religiosos de la tierra*[8].

En esta piedad, pues, y en esta sumisión a los dioses radica la causa de la grandeza de Roma, que la llevará al señorío del mundo.

Cuando el romano pide a los dioses prosperidad y salvaguardia de sus bienes, al considerarse ciudadano de Roma, es decir, miembro de esta ciudad gloriosa, no pide únicamente para sí, sino ante todo y sobre todo, pide el auge y la seguridad del Estado. Esta asociación de la religión con la prosperidad de la patria la lleva tan en las entrañas que hasta ha cambiado la idea de Zeus-Júpiter figurada por griegos e itálicos, haciendo de él un dios supremo, prácticamente privado de mitología y preocupado tan sólo de la grandeza del Estado.

De esta forma hasta la misma Juno, adversa en un principio a los descendientes de Eneas, depone su hostilidad y da curso libre a la expansión romana:

> Quícumque mundo terminus obstitit,
> hunc tanget armis[9].

Apoyados en esta piedad se reunieron los ejércitos romanos y, sin miedo alguno, porque se veían robustecidos por la virtud, como decía Ennio[10]*, se lanzaron a repeler las agresiones injustas de no pocos pueblos envidiosos de su grandeza.*

Con serenidad, con constancia, sin desmayo, formando a los hombres en el ejército, según pidieran en cada momento las circunstancias, aceptando formaciones y estrategias incluso de los pueblos enemigos, la mejor y más animosa juventud que ha existido[11]*, resistía los embates y acometía ella misma cuando la defensa de un pueblo amigo o aliado lo reclamaba o el honor propio ofendido lo exigía. Con esa ilusión de que luchaba* pro aris et focis, *por sus dioses y por sus hogares, los romanos de las grandes épocas, se cubrieron de laureles y de grandeza. En uno de esos momentos de seguridad ciudadana escribió Ennio este verso lapidario:*

moribus antiquis res stat Romana uirisque[12].

Y otro gran poeta, Propercio, resumía así el pensamiento de muchos contemporáneos sobre las causas de la grandeza de Roma:

Que se retiren todas las maravillas ante la tierra romana,
la naturaleza ha juntado en ella cuanto dispersó en el orbe.
¡Oh Roma!, ¡tierra más apta para la guerra que fácil para el daño!
tu fama no se avergüenza ante la historia:
porque somos poderosos, tanto por la espada como por la piedad,
la ira tempera nuestras manos victoriosas[13].

En este tercer volumen tratamos de exponer las causas de la grandeza y del sostenimiento del poder de la Vrbs Roma*: su religión y su ejército.*

J. GUILLÉN

I
Religión romana

Para el estudio de la religión romana tenemos que distinguir cuatro períodos: 1) el de los *dii indigetes*; 2) el de los *dii nouensides* de origen itálico; 3) el de los *dii nouensides* de origen griego, cuyos atributos y cualidades se identifican con las divinidades indígenas; y 4) el del sincretismo con los dioses orientales, hasta que el cristianismo victorioso sustituye a todos los cultos paganos.

1. El primer período va desde la época de los reyes hasta sus contactos con los pueblos itálicos, que al ser muy temprano, hace un poco difícil de separar este período y el segundo, por cuanto vamos a extender los dos hasta la segunda guerra Púnica. Los dioses especialmente venerados son: *Iuppiter, Mauors, Quirinus, Iuno, Vesta, Ianus, Consus, Ops, Vertumnus y Pomona, Faunus* y *Fauna, Siluanus, Terminus, Flora*, los *Penates*, los *Lares*, etc.

2. Como de origen itálico entran *Diana, Minerua, Venus*, etc.

3. El siguiente período abarca desde la segunda guerra Púnica hasta el final de la República, y el contacto con los griegos y el oriente. Durante él se reciben en el retablo latino los dioses del Olimpo griego, identificándose en cuanto es posible con los latinos: Júpiter acoge a Zeus, Juno a Hera, Minerva a Atenea, Diana a Artemis, Mercurio a Hermes, Vulcano a Hefraistos, Vesta a Hestia, Mavors o Marte a Ares, Venus a Afrodita, Neptuno a Poseidon, Ceres a Deméter, Proserpina a Perséfone, Plutón a Ades, Liber a Dionysos, Saturno a Kronos, Sol a Helio, Luna a Selene, Tellus a Gea, etc. Otras divinidades griegas que no tienen correspondencia con las latinas, conservan en el santuario romano sus cualidades y atributos griegos, entrando poco a poco en la mentalidad de los itálicos y en la de los romanos. Tal como Apolo, las Gracias, las Musas (identificadas más tarde con las

Camenas latinas); Nike (luego la Victoria de las conquistas romanas); Iris, Hebe (luego *Iuuentus*); Ganimedes, Ilithya (luego Juno Lucina); Nemesis, las Nereidas, Ninfas, Demonios (genios romanos), etc.

En esta época en que todo el espíritu ancestral romano padece una gran crisis ante el influjo de la cultura helénica, sufre también la sinceridad y el espíritu religioso un gran choque, para convertirse de un sentimiento ingenuo y piadoso en algo literario y de puro formalismo. La filosofía trastornó la religión patria.

4. La evolución religiosa no se detuvo al final de la República y primeros tiempos del Imperio. No satisfechos los espíritus con la antigua religión de la veneración y del temor, ni hallando nada positivo para calmar las ansias de los espíritus en la acomodación de la mitología griega, que trataba de infiltrarse en las almas por las representaciones del arte, y por las exposiciones de los poetas, los fieles buscaban algo mejor, unas creencias que aseguraran la paz de su espíritu y saciaran sus ansias de felicidad infinita.

Viajeros romanos hacia el oriente, y orientales llegados a Roma, traen a la ciudad religiones de altísimas promesas, que aseguraban a sus iniciados la felicidad completa y una vida eterna segura. Tales fueron los cultos misteriosos de Dionisio Zagreo, de Demetra Eleusina, de Rea Cibeles, y más tarde Isis, Osiris y Mitra. Llega con todo ello la época de un sincretismo religioso en que subsisten en la misma ciudad los cultos más variados y en ocasiones opuestos entre sí. Con lo cual el panteón romano viene a ser un inmenso museo donde se han recogido todas las piezas conocidas en todos los pueblos dominados. El genio práctico de los romanos ha querido jerarquizarlo todo, relacionar y unificar todo lo semejante. Ha encontrado muchas piezas que puede identificar de la religión

romana, itálica, griega y oriental; escapando algunas difíciles de clasificar, y aun de aquéllas, que han asimilado, hay tantos aditamentos, que resulta difícil reducir a una unidad, como le sucede a Cicerón, cuando analiza el carácter de cada dios[1].

1
Carácter de la religión romana

Es un dato muy significativo que el término *religio*, que ha pasado a casi todos los idiomas modernos occidentales, es de origen latino y sin equivalente posible en griego. Se intenta traducir con varias palabras τὸ σέβας (respeto a los dioses), ἡ εὐλάβεια (temor racional), ἡ θρησκεία (culto), pero la palabra *religio* es intraducibie al griego. Y a ello hay que añadir que los romanos se gloriaban de ser el pueblo más religioso del mundo:

> Si nos comparamos con los demás pueblos, dice Cicerón, resultamos iguales o inferiores en diversos terrenos, excepto en el de la religión, que significa el culto de los dioses, en que les somos superiores y en mucho[2].

Incluso la atribución de «religiosa» a una persona era un concepto con que se le alababa, así por ejemplo el autor de la *Laudatio Turiae*, elogio de una difunta de finales del siglo I a. C., entre las buenas cualidades de esta señora menciona «su carácter religioso libre de toda superstición». La religión romana no ha sido proclamada por la revelación de una voluntad superior, ni por la enseñanza de ningún profeta o mensajero divino. No contiene ningún principio revelado, ni dogma alguna impuesto a la inteligencia.

De ordinario se entiende por religión la relación del hombre con la divinidad, exigida por una serie de vínculos que motivan su dependencia de Dios y su fe y su confianza en él. La religión romana en sus principios carece de doctrina dogmática. Consiste en unas pequeñas creencias sin explicación alguna, fundadas en la transmisión de los mayores[3], y la estrecha observancia de ritos, ceremonias, fórmulas, actos de culto puramente exteriores. Estas fórmulas cultuales se transmitían y se incrementaban de generación en generación sin necesidad de entender su significado, si es que tenían alguno, y, con todo, hacían vivir a los romanos en un espíritu de profundo sentido religioso. Todas sus acciones las realizaban bajo la intervención de la divinidad, y nada emprendían sin consultar la voluntad de los dioses. Esta religiosidad romana la expresa magníficamente Cicerón:

> Aunque nos amemos cuanto queramos, senadores, no podemos igualar a los españoles en número, a los galos en fortaleza, a los púnicos en astucia, a los griegos en las artes, ni en este sentimiento nativo y propio de los italianos y de los latinos; pero en la piedad, en la religión y en esta sabiduría especial por la que aprendimos que todo el mundo y cuanto en él se contiene se gobierna y administra por la voluntad de los dioses, superamos y con mucho a todas las gentes y naciones[4].

En cuanto al origen de la palabra *religio* no hay conformidad entre los filólogos antiguos ni entre los modernos. Según indica Gelio, Nidigio Fígulo la hacía derivar de *relegere: religentem esse oportet, religiosus ne fuas*[5], etimología defendida también por Cicerón:

> A los que trataban con diligencia todo lo que pertenece al culto de los dioses, y por decirlo así, lo reiteraban, se los llamó religiosos de *relegendo*, como elegantes de *eligendo*… En todas estas palabras va envuelta la fuerza del verbo *legere*, lo mismo que en *religioso*. Así, de los dos nombres supersticioso y religioso, el uno se ha hecho nombre de vituperio y el otro de alabanza[6].

Otros relacionan la palabra con *religare*[7] y significa «el acto de obligarse con relación a los dioses» simbolizado en el uso de las *uittae*, ínfulas, del culto. En este sentido escribe Lucrecio: «liberar el alma de los vínculos religiosos[8]», y Tito Livio: «liberarse a sí mismo y a toda su casa de los vínculos de la religión[9]». Indica, pues, la religión la obligación tomada con respecto a los dioses; y en el fondo el término ha contaminado el sentido de las dos etimologías y religión es la observancia, la santidad de la vida en los fieles, es decir: la manifestación real de los sentimientos de vinculación con la divinidad[10]; incluso el mismo objeto al que exteriormente se le dirige el acto religioso, como la imagen de un dios, o el sacrificio por el que se le honra[11]. En todos estos sentidos sublate siempre, en el hombre un sentimiento de compromiso de guardar la fidelidad a los dioses, no sólo con su pensamiento sino en todo su proceder. La fe en el poder divino, el respeto a la voluntad de los dioses, la esperanza en su gracia, y el temor de provocar la *cólera divina* condiciona al hombre en su proceder, según las normas de la moralidad que él mismo se ha fijado y que cree conformes con el querer de los dioses.

1. *Roma se va poblando*

Es muy natural que cuantas teorías se vayan formando sobre el remotísimo origen y de los primeros vagidos de la historia de Roma, haya quien las niegue y rechace unas por legendarias, otras por poéticas y otras simplemente por infundadas. Pero el caso es que los romanos están ahí, que constituyeron una ciudad, un estado, y que practicaron una religión desde los primeros momentos. Se han encontrado vestigios de vida humana en el área que luego se llamó Roma

pertenecientes al segundo milenio antes de Cristo; pero desde el siglo VIII los puntos elevados del Palatino, el Monte Cermal y el Monte Palatual fueron habitados largamente, y algo después con toda probabilidad el Esquilino y el Quirinal, porque en el primero se ha encontrado una necrópolis bastante grande y cinco tumbas aisladas en el segundo. El Foro que hasta entonces servía únicamente para cementerio, empezó a habitarse a partir del año 570, después de unas inundaciones.

Se han hallado ricos depósitos de objetos votivos, *fauissae*, descubriendo objetos y lugares de culto utilizados durante mucho tiempo. La *fauissa* más notable se ha encontrado en el Quirinal, próxima a unas tumbas del siglo VIII, contiene cerámica perteneciente a los años comprendidos entre el 650 y el 580, aproximadamente. El material arqueológico desde mitad del siglo VI al principio del V manifiesta unos años de hegemonía etrusca y de cierto estado de riqueza que describen los analistas. Las bases más profundas del templo de Júpiter Capitolino con sus tres celdas, atribuido a los Tarquinios, manifiestan que realmente pertenecen al fin del siglo VI. Desde el 480 al primer cuarto del siglo V desaparecen esos objetos arqueológicos etruscos, se empobrecen los restos, y aparece ya la población más latinizada.

Estos informes escuetos se relacionan y aclaran ciertos datos del culto que los analistas no explican, por ejemplo, la fiesta anual del *Septimontium*, el 11 de diciembre, en que los sacrificios eran ofrecidos por los habitantes de las cumbres del Palatino, del Velia, las tres del Esquilino y por los de la Suburra; quedando excluidos los del Quirinal, del Viminal, del Capitolio y del Aventino. Esta fiesta sin duda conmemora la unión de diversos poblados romanos a principios del siglo VII; o la formación de un solo pueblo bajo el régimen de algún rey.

2. *¿Quiénes son estos romanos y de dónde proceden?*

Los latinos que se fijaron en el suelo de Roma entre finales del siglo IX y mitad del VIII tenían una larga historia con una estructura social y su religión bien organizada. Pertenecen al mundo indoeuropeo y al grupo de «itálicos» que llegaron a la península en el curso del segundo milenio. Los latinos han conservado gran número de palabras comunes con ese mundo o particulares suyas que pertenecen a los hechos de la religión primitiva y a su vieja organización social. Como el pueblo celta y el pueblo indio, estos pueblos que se aposentan en Italia están formados por tres estamentos: sacerdotal, militar y productor. Están relacionados con los oscos, con los umbros, con los faliscos y con los vénetos y quizás también con los sículos[12].

Vienen sin duda del norte, por las Alpes y bajan hacia el sur de la península, dejando los restos de la civilización «terramares», que incinera sus muertos y coloca sus urnas adosadas unas a otras, o superpuestas en el suelo. La lengua y la religión latina parece que responden a esta época. En cambio los indígenas neolíticos entierran a sus muertos. En Val Camónica (Valle alto del Oglio, Alpes de Brescia) se han encontrado unas inscripciones rupestres redactadas en su primera parte en el alfabeto del norte de la Etruria, y las últimas en alfabeto latino, escritas por los Camunni, tribu de los Euganeos, cuya lengua pértenece al grupo itálico del que forma parte el latín y el falisco. Los euganeos fueron atacados por los vénetos y reducidos a las extremidades de los Alpes marinos. Quizás juntamente con ellos entraron los latinos y los faliscos y en la misma presión de los vénetos, estos dos últimos pueblos bajaron hacia el centro de Italia, después de haber estado algún tiempo en contacto con los mismos vénetos. En las paredes rocosas de Val Camónica además de

inscripciones hay pinturas que pueden relacionarse por las imágenes con unas pinturas de la Escandinavia meridional, y representan divinidades armadas con jabalinas o con hachas, imágenes votivas, barcos cultuales, ciervos y ciervas. Predomina la masculinidad, y en conjunto manifiestan una misma cultura con las figuras escandinavas. Luego los vénetos fueron también impulsados hacia abajo e introdujeron, como los Dorios en Grecia, la equitación en lugar de los carros de combate. Así en Val Camónica hay representación de carros de transporte, pero no de guerra, en cambio hay caballeros montados. Además de la equitación estos pueblos traen juguetes y matracas de bronce, alhajas y campanillas, con el pájaro como enseña guerrera, de la cultura de Hallstatt, de donde también procede sin duda el mito de Rómulo y Remo amamantados por la loba; y la pareja romana-iliria *Liber* y *Libera*, divinidad llamada por los vénetos *Louzera*, por los faliscos *Lofer*, por los umbros *Vofionus*, que responde a **Leudheros*, y es el griego *Dionysos*. Hay también en Val Camónica una serie de carros de cuatro ruedas tirados por caballos y una plataforma con un dispositivo encima en forma de habitación, relacionado sin duda con «la silla del carro» o la *sella curulis*.

En el dios con la lanza ¿podríamos ver a Marte, simbolizado en Roma por la lanza? Porque el hacha ciertamente está recogida en la *sacena* de los pontífices romanos[13]. En los signos celestes se halla en Val Camónica *Saqus* y *Tiez*, como nombres de dioses, que responde el primero a *Semo Sancus*; y Tiez es el *Diespiter* romano. Otra teoría supone que la inmigración venía por mar hacia, la Italia meridional y que allí subieron hacia el centro de la Península donde se juntarían la cultura del próximo oriente y de los Balcanes con la del neolítico del Apenino y se explicaría muy bien la difusión de la cultura del bronce, y la tradición

literaria de estos pueblos que no hablan más que de gentes venidas de la otra parte del mar. Ello explicaría también muy fácilmente las colonias micénicas y de otros pueblos griegos en el sur de Italia desde el siglo XIII al VIII.

Pero no podemos precisar el momento en que estas tribus se fijan en el Lacio y si vienen en una gran avalancha o poco a poco. Lo cierto es que parece que quedan como arrinconadas en una tierra abandonada quizás por efecto de algunos seísmos que incluso sintieron ellos mismos, porque cerca de Castelgandolfo ha sido encontrado un cementerio de las primeras avanzadillas latinas, del siglo IX, cubierto de una capa de peperino. Además en este territorio volcánico junto al Tíber hay un corte arqueológico entre la civilización del cobre y la del hierro, sin duda por actividad de los seísmos. Se sitúan en la región en torno a los montes Albanos y rodeada por la población indígena de los rótulos que los separaba del mar, Velletri por el sur, y Tibur y Preneste los apartaba del Apenino. Permanecen fieles a su costumbre de quemar los cadáveres, no tienen cementerios comunes, como los de «terramare», sino sepulturas particulares. La urna cineraria presenta forma esferoidal o piriforme, y con frecuencia es como una cabaña pequeña, en que se reproduce la habitación que tuvo el difunto durante la vida. Los habitantes indígenas del entorno inhumaban sus muertos. Todo sucede como si el grupo latino étnica y lingüísticamente viviera cerrado sobre sí mismo, pobre y aislado de su contorno, por lo que pudieron conservar sus formas arcaicas de vida y de lengua.

De los dioses que adoraban estas tribus poco o casi nada sabemos, sino que todas las tribus latinas tenían los dioses indoeuropeos: Júpiter, el padre del cielo claro y luminoso y a él asociado Sancus, y Diana, «la luminosa» o la divina, correspondientes al disco solar y a la rueda solar representada en Val Camónica.

La cumbre de los montes Albanos, *Mons Latiaris*, la consagraron a Júpiter, y el mirador del lago Nemi, entre dos bosques, a Diana, siendo federales ambos santuarios. Cada tribu vivía independiente e incluso con su cultura y ritos particulares, pero coincidían en torno de estos altares comunes todos los años en las *Feriae Latinae*, en las que sacrificaban a Júpiter un toro blanco, repartiéndose la carne de la víctima entre todos los representantes de las ciudades latinas. No hay templo ninguno, sino un sencillo altar en un cercado, consagrado a Júpiter sobre la cima del monte, dato esencial en el ritual antiguo. Lo mismo sucedía en el santuario de Diana en Nemi. Poco después aparecen los latinos con otro templo federal consagrado a Venus en la ciudad de Ardea, lo que testimonia alguna empresa histórica en el país de los Rútulos, recordada de una forma religiosa.

Pronto veremos a estas tribus latinas ocupar también las onduladas llanuras que las separan de la orilla izquierda del Tíber con sus boyadas y, luego, conforme el pueblo lo necesitaba, con exiguas mieses, y establecerse en dos puntos hacia el N. O. en Fidenas sobre la confluencia del río Anio con el Tíber y más abajo en Roma, lugar emplazado magníficamente en los pasos del Tíber por los meandros que allí forma, y por la posibilidad de bajar por su cauce hasta el mar[14]. Allí se encuentra una serie de montes y colinas separadas por unos valles, estrechos unos y amplios otros, que ofrecen buen lugar para la habitación y para proteger los pasos naturales del río. Cortado por el valle del Velabro-Foro-Suburra hacia el N. O. y por el Foro boario y el Circo máximo por el S. E., se alza el Monte Palatino con sus dos cimas, el *Cermalis* y el *Palatualis* y unido a él por el N. el Velia, hacia el E. el monte Celio (antiguo *Querquetulanus*) y el monte Esquilino hacia el N. E., con sus tres cimas, monte Fagutalis, monte Oppius y monte Cispius, al que se le une por el N. O.

la colina del Viminal y luego la del Quirinal, que se continúa a pesar de un corte, que pone en comunicación el Foro con el Campo Marte, con el Capitolio, también con dos cimas: *Arx* y *Capitolium*.

Sin duda alguna, de todos estos montes el primero en ser habitado fue el Palatino por un grupo de pastores más o menos labradores, y muy pronto sería también habitado el monte Velia por la tribu de los *Velienses* y el Celio por los *Querquetulani*. No mucho más tarde desde Tibur o algo más arriba, los sabinos que estaban en contacto con las tribus latinas ocuparon las colinas de la otra parte del Foro, el Quirinal y el Capitolio. La hondonada del Foro, muy cenagosa por entonces, les servía de punto de contacto. Y de esta forma tendríamos confirmada la tradición de los analistas, del doble elemento latino y sabino de la población de Roma y de la doble condición religiosa atribuida a sus dos primeros reyes, a Rómulo de la gente de Alba, y a Numa de Cures. Los sepulcros encontrados y encuadrados hacia finales del siglo IX y principios del VIII nos muestran las dos, culturas mezcladas o sobrepuestas. Tal sucede, por ejemplo, en la serie de tumbas halladas al S. E, del templo de Antonino y Faustina, entre las que hay muertos inhumados e incinerados incluso en la misma fosa, las urnas que tienen forma de cabaña son las más. Este enterramiento originariamente era de los incinerantes del Palatino; en su parte superior es común también a los inhumantes del Quirinal, lo que supone que ya en el siglo VII se fusionaron los sabinos de las colinas con los latinos de los montes. Lo mismo acontece también en los sepulcros del Esquilino, en que las sepulturas más ricas son del siglo VII, y una urna de cabaña. En el Quirinal se han descubierto cinco tumbas todas de inhumación. En el Capitolio un depósito (*fauissa*) ha demostrado que en el siglo VII había ya uno o varios cultos. En su estribación inferior del

Foro había seguramente una serie de urnas de incineración (*doliola*), cerca de la Cloaca Máxima donde estaba prohibido escupir. Y cerca de los Rostros el sepulcro etruscante de Rómulo, sobre el que no se sabe qué pensar[15].

Lo que sí parece precisarse es la impresión de que dos tipos de pobladores ocuparon los montes del sur y las colinas del norte, que luego se unirán formando la ciudad de Roma. En aquellos principios cada monte o colina conservaba su carácter propio, como se ve en los ritos o ceremonias religiosas existentes aún después de la unificación de la ciudad. Los Lupercos hacen su carrera mágica en torno al Palatino el día 15 de febrero, lo cual nos lleva al estado social de la Roma del siglo VIII al VII. Que no salgan de los límites del *oppidum Palatinum* indica que este monte era la cuna de la ciudad. Sus ritos rústicos y salvajes manifiestan unas costumbres pastoriles correspondientes a los tiempos más remotos. Más tarde, cuando ya se distinguieron en *Luperci Fabiani* de los Fabios del Palatino que estuvieron siempre dedicados al culto de Fauno, y los *Luperci Quinctíales*, del Quirinal, se ve que ya estaban unidas las dos partes de Roma. Del Palatino salen también los aspectos animales de su religión, con la loba que alimenta a Rómulo y Remo; y los elementos vegetales, como la higuera que abrigaba a la loba nodriza, *Ruminalis (Ruma,* diosa de la alimentación), *Romularis* de Rómulo[16]. De los habitantes del Palatino depende también el culto de Vulcano, cuyo lugar sagrado más antiguo, el Volcanal, está situado en medio de sepulturas de incinerantes, y el altar de *Consus* en la *Vallis Murcia*, santuario subterráneo, cubierto de tierra, todo lo cual hace pensar en un silo de productos del campo, y la encina del Capitolio a la que Rómulo llevó los primeros despojos opimos, para la fundación del santuario de Júpiter Feretrio[17]. En el Palatino se hallaba el *Mundus*, una sima hemisférica que

servía de puerta para el mundo subterráneo, cerrada de ordinario y abierta tres veces al año a los espíritus de los muertos, el 24 de agosto, 5 de octubre y 8 de noviembre, en que se decía *mundus patet*[18].

A Rómulo, según el rito albano, se le atribuye la adoración además de Júpiter de un sentido general y por ende susceptible de cualquier especificación, *Iuppiter Stator, Iuppiter Feretrius, Mars* y *Vesta*, que van unidos a la leyenda de sus orígenes; *Larentia* o *Larenta*, «la Loba» «madre de los Lares[19]». Pero los Lares, según Catón, son *Picus* y *Faunus*, poderes de los lugares silvestres y de los pastores[20]; *Inuus*, protector de la fecundidad de los ganados; *Lupercus*, que sale de la gruta sagrada, y *Pales*, divinidad del Palatual, una de las dos cimas del Palatino.

Los otros pobladores de Roma no se muestran tan ricos en elementos religiosos. Es posible que a ellos se deban los diversos *luci* o bosques sagrados, o lugares designados al parecer con nombres divinos, como *Carmenta*, al pie del Palatino[21], *Iuturna* del Foro, y *Camenae*, fuera de la puerta Capena, adonde iban a buscar antiguamente las Vestales el agua para sus ritos; y a unos 2 kms más allá se encontraba el *Lapis Manalis*; y sobre el Aventino de frente, al Celio, había un viejo altar dedicado a *Iuppiter Elicius*, que desde antiguo servía para conjurar las aguas diluviales. Bosques sagrados dedicados dentro de la dudad los había de Libitina, Mefitis, Robigus, Stimula; y fuera de Roma Furrina sobre el Janiculo, y Anna Perenna[22]. *Lucus*, sin más, indica el bosque de *Dea Dia*. Es posible que también haya que relacionar con la atención religiosa a la vegetación los nombres de Viminal, el monte de los mimbres, Fagutal, el monte de las hayas *(Iuppiter Fagutalis), Querquetulanae uirae*, del monte Celio, probablemente divinidad de la encina protectora de la tribu latina que se estableció en este monte. En el Capitolio en la

depresión (*inter duos lucos*) en donde Rómulo abrió «el asilo» a cuantos quisieran venir a Roma[23] tuvo su santuario y se adoraba a una divinidad anónima que el analista Pisón llama *Lucoris*, anterior al Júpiter Nefasto (*Veiouis*)[24].

No hay que olvidar tampoco las influencias etruscas que se unen a estos cultos, como testifica un sepulcro de un noble romano del siglo VII, enteramente del tipo de los guerreros etruscos, y una inscripción etrusca arcaica, hallada en el Foro junto al templo de Saturno, y la presencia griega aunque sólo sea en objetos de importación encontrados en las mismas sepulturas del Foro y en pozos cerca del santuario de Vesta.

Como era muy posible que al agruparse la ciudad de Roma se olvidara algún lugar sagrado, y sin querer se profanara, es decir, se aplicara a usos no religiosos, se pretendió reunidos en algunas fiestas comunes, que al mismo tiempo sirvieran de lazo de unión entre todos los ciudadanos y así surgieron los *Compitalia* y *Paganalia* para los ritos y personas de los barrios rurales, y los *Fontinalia*, ritos de las diversas fuentes, el día 13 de octubre, los *Lucaria*, el 19 y 21 de julio, fiestas de los bosques sagrados.

De la población sabina del Quirinal nos han quedado pocos recuerdos religiosos. La colina estaba consagrada a Quirino, como el *Palatium* a Pales. *Semo Sancus* y *Larunda* responden en sus funciones a los dioses latinos *Dius Fidius* y *Larentia*. Igualmente *Fides*, como protectora de las costumbres, responde también a *Semo Sancus*, dios de los juramentos. *Flora* es otra divinidad sabina establecida en el Quirinal según la leyenda de Tito Tacio que le erigió altares con el nombre de *Fluusaí Kerríai* (= Florae Cereali). También empezó a venerarse en esta colina la tríada capitolina Júpiter, Juno, Minerva, que sustituía a la tríada arcaica Júpiter, Marte, Quirino. Parece que también *Feronia*, adorada hasta

Terracina, procede del Quirinal. Al Quirinal se atribuyen también los epítetos misteriosos del sacrificio *agonus* y *agonensis*.

El monte Capitolio dependía de los sabinos y Varrón establece en él a *Summanus* y *Terminus*, dioses de los resplandores nocturnos y de los términos, que precedieron en este monte a Júpiter Optimo Máximo; *Veiouis* y *Saturnus* ocuparon la pendiente.

Otro tercer componente aportador de dioses y elementos religiosos es el pueblo etrusco. Tal es el caso de Vulcano, de Saturno, Diva Agerona y Furrina. Con lo cual se aceptan las aportaciones de todos los grupos que están presentes en la fundación de Roma. Y a través de la Etruria también Grecia participa en la constitución de este retablo. Vulcano, en realidad es el Hefaistos griego y *Liber* —Dionysos y Saturno—Kronos, aunque siempre muy difícil el determinar que sea un mismo dios en un principio, por más que luego se les atribuyan semejantes cualidades y ocupaciones.

3. *Unificación de la ciudad*

Según nos demuestran algunos hechos religiosos, estos diversos habitantes de las colinas y de los montes romanos se organizan por pactos sucesivos, hasta participar todos más o menos en los grandes juegos y fiestas comunes. Diferentes etapas de esta unificación nos representan las fiestas ya aludidas del *Septimontium*, y las más amplias de los *Compitalia*, *Paganalia*, *Fontinalia* y *Lucaria*. No sabemos cuándo pero evidentemente se efectúa la sacralización del Foro adonde bajan y se reúnen los habitantes de las colinas y de los montes. El recuerdo de los *Doliola* y de las ofrendas del *lacus Curtius*, la inclusión en el Vulcanal del árbol sagrado y

el establecimiento del templo de Vesta, pequeño santuario que conservaba el recuerdo indoeuropeo del hogar de la cabaña donde se mantenía el fuego necesario para el sacrificio, el «hogar terrestre», y de la Regia, en su proximidad, como casa del Rex, jefe de la religión, de la comunidad y sacerdote de Jano, manifiesta que se habían olvidado o superado los conflictos de vecindad y juntaban en un mismo lugar miras religiosas y sociales. Las figuras reproducidas en Val Camónica de una habitación rectangular, correspondiente al *megaron* homérico, en Roma no se conserva más que en el culto: la *regia* del Foro se asemeja en todos sus detalles a los palacios de los reyes de Homero. Todo ello queda también confirmado por el sepulcro de Rómulo y el lugar consagrado como *Comitium*.

Un buen testimonio del proceso de la unificación de la ciudad lo encontramos en el calendario arcaico que, desde el siglo VI, va especificando las fiestas y las manifestaciones del culto de la Roma arcaica. El calendario se redacta en el tiempo en que se establecen sobre el Quirinal los últimos sabinos.

El primer paso de fusión entre los diversos elementos lo hallamos en la unión de la comunidad del Palatino con la del Esquilino, hecho que celebra y conmemora la fiesta del *Septimontium*, el día 11 de diciembre, ocasión en que ofrecían un sacrificio cada uno de los siete montes: Palatium, Cermalis, Velia, Fagutalis, Cispius, Opius y Coelius[25], y se añade también la Suburra[26], lo cual indica un estado intermedio entre la ciudad del Palatino y la posterior ciudad formada también, por las colinas. La Suburra es un valle entre las Carinas y el Fagutal y por eso no se nombra entre los montes.

En un segundo momento el calendario nos presenta entre las fiestas establecidas, las celebradas en honor de Quirino,

cosa que ya indica que la colina del Quirinal ha entrado a formar parte de la confederación urbana. A los habitantes de la misma colina pertenecía el *Sol Indiges*, y la *gens Aurelia* que tenía como su culto especial el de este dios que era de origen Sabino. Los sabinos llamaban al sol *Ausel* y los *Aurelii* se llamaban primitivamente *Ausel'ú*, al estar, pues, esta gente aposentada en el Quirinal demuestra que, efectivamente, esta colina fue habitada por sabinos. El antiguo calendario religioso corresponde, por tanto, al momento en que los habitantes del Quirinal se asocian con los del *Septimontium*.

En estos momentos el Capitolio está aún fuera de los límites de la ciudad y el calendario ignora la fundación del templo Capitolino. Para que esta colína forme parte de la ciudad será preciso que antes se saneen las ciénagas que la separan del Palatino y del Velia, lo que se consigue con la construcción de la Cloaca Máxima, obra ingente realizada en plena monarquía. Sin embargo existe ya un *Capitolium* que se llamará *Vetas* sobre el Quirinal, al consagrar en esta colina un templo a la tríada capitolina Júpiter, Juno, Minerva, antes de que el Capitolio entrara a formar parte de la ciudad; consagración que tampoco conoce el calendario arcaico. Mientras el Foro constituía un barrizal, se utilizaban sus bordes secos en las estribaciones del Fagutal y del mismo Palatino para la construcción de las necrópolis del Palatino, y del *Comitium*. Después que en los primeros decenios del siglo VI se diseca el Foro, construyéndose la Cloaca Máxima, esta explanada se convierte en lugar de reunión y de culto, coincidiendo con la construcción del templo sobre el Capitolio, de esta forma la ciudad se extiende hasta el Capitolio ocupando también el Foro. Esto sucede hacia la mitad del siglo VI. Nada de eso está consignado en el calendario arcaico, que nos presenta únicamente las fiestas

instituidas por la comunidad urbana, poco después de que el Quirinal se uniera al *Septimontium*.

Es curioso que las fiestas aparecen celebradas especialmente en algunos meses. Los más densos en ellas son marzo y octubre. El primero de estos meses se presenta ya designado con el nombre de Marte y en este contexto tenemos el 27 de febrero la fiesta de los *Equirria*. Del mes de marzo aparecen consagrados a Marte el día 1 y 14 (*Equirria*), el 17 y el 19 (*Quinquatrus*), el 23 (*Tubilustrium*). En octubre le corresponden las fiestas el 15 (*Equus October*), equivalente a los *Equirria* de marzo; el 19 el *Armilustrium*, correspondiente al *Quinquatrus*. Esta coincidencia no es casual: en el mes de marzo salen los ejércitos a campaña y era preciso honrar al dios de la guerra, para atraerse su favor y su protección; en octubre volvían los ejércitos a descansar y ante todo daban las gracias a Marte por su asistencia en las empresas bélicas. Marte está mucho más representado que Júpiter, como sucede en la India, en donde el guerrero Indra es mucho más considerado que los soberanos Varuna y Mitra. Los *Fontanalia* precedían inmediatamente al sacrificio del caballo de octubre.

El culto de los muertos relaciona también entre sí a los meses de febrero y de mayo. La diosa tierra *Mata* da el nombre al mes de mayo, y *Februus*, dios de los muertos, identificado con *Dispater*, a febrero. Durante diez días de este mes se celebran los *Parentalia*, figurando en el calendario solamente el último, el 21, por formar parte de las *Feriae Publicae*. El 15 de febrero, en plenos *Parentalia*, se celebran los *Lupercalia*, fiesta de Fauno, en que se purifica el pueblo de los daños y amenazas que le presionan durante los días de los muertos. En mayo se celebran los *Lemuria*, los días 9, 11 y 13; y el 21 el *Agonium* de *Veiouis*, fiesta consagrada a los infernales.

Enero, *lanuarius* de *Ianus*, cuya fiesta *Agonalia* se celebra el día 9. Los *Carmentalia* el 11 y el 15. *Carmenta*, diosa del nacimiento, está asociada a Jano, que es el dios de los principios. Por eso el templo más antiguo de Jano estaba situado junto a la puerta *Carmentalis*. Las *Feriae sementiuae, que* formaban parte de las *Feriae Conceptiuae*, por tratarse de un comienzo, se celebran también en el mes de Jano, enero.

El mes de abril, tiempo de primavera y de germinación, era el mes en que se celebraban las fiestas relacionadas con la diosa ctónica, por ejemplo, *Fordicidia*, día 15; *Cerealia*, el 19; *Vinalia priora*, el 23, día en que se gustaba el vino nuevo; *Robigalia*, el 25, para pedir la protección contra la royuela de los cereales; *Floralia*, el día 30 de abril y 1 de mayo.

En el mes de julio hay unas cuantas fiestas unidas casi unas con otras. *Lucaria*, el día 19, 21; *Neptunalia*, el 23; *Furnalia*, el 25.

En agosto hay otra serie de fiestas en torno de los *Volcanalia*, que se celebran el 23 dedicados al dios de la tierra y del fuego terrestre, consagrados a la recolección de los frutos de la tierra; los *Vinalia*, el 19, celebrando la vendimia, el 21 fiesta de *Consus*, y el 25 de *Ops*, dioses de los granos almacenados y de los graneros.

El calendario, pues, nos muestra una serie de divinidades y de celebraciones procedentes de la vecina Etruria e incluso de Grecia. *Portunus* en un principio era Jano, y luego se confirió a ese nombre una divinidad independiente. Hay un momento anterior a la redacción del calendario en que algún dios especial se separa de una divinidad más genérica, cosa enteramente conforme con la religión romana en que los dioses se distinguen y caracterizan por sus diversas actividades. Además se advierte que algunas fiestas, como los *Opalia*, los *Larentalia, Consualia, Furrinalia* indican el

carácter particular de la manifestación del culto, no el nombre especial de alguna divinidad; así también *Armilustrium, Equirria, Poplifugium, Regifugium, Tubilustrium, Equus October*. *Agonium* no indicaba otra cosa sino que se había ofrecido un sacrificio y luego se ve que los días en que figura el *agonium* en el calendario están relacionados con cuatro divinidades diferentes: Jano, Marte, Veiouis y el Sol Indiges.

El valle situado entre el Palatino y el Aventino fue organizado más tarde en función de la ciudad, pero ya mucho antes era un lugar religioso. En la fuente *Carmenta*, cuyas aguas corrían por este valle (*Vallis Murcia*), vivía la ninfa Egeria, a quien Numa consultaba sus proyectos y decisiones[27]. El Aventino quedaba fuera del Pomerium, porque sus habitantes lo habían ocupado en virtud de un *uer sacrum*, procedente de Reate (*Sacrani*). La ocupación sagrada de este valle, que luego será el Circo Máximo, tuvo un carácter agrícola, y buscaba la protección de las cosechas de los cereales y la conservación de los granos por medio de las «diosas» Seia, Segetia, Messia, Tutilina, y el altar subterráneo de *Consus*, en torno del cual se celebraban dos fiestas: *Consualia*, el 15 de diciembre, ofrecida por el rey y luego por el *rex sacrorum*; y el 21 de agosto con las carreras de caballos de carácter agrícola.

El Foro y el valle Murcia eran, pues, lugares sagrados, zonas de pureza, de reuniones y de asambleas litúrgicas y populares.

Al tiempo de la inauguración del Foro se relaciona el hecho religioso de interpretación difícil, los *Argea* o *Argei*, «los Argivos[28]». El pueblo recorría en procesión el 15 y el 16 de marzo las 20 (ó 27) capillas repartidas por el *Septimontium*, el Viminal, el Quirinal y el Foro, es decir, las cuatro regiones que constituían la Roma de Servio Tulio. Su antigüedad queda atestiguada por la referencia que en la ceremonia se

hace del puente Sublicio, el más antiguo de Roma, construido por el rey Anco Marcio[29]. El recorrido nos lo ofrece Varrón[30], e iba rodeando el Foro que ya quedaba incluido en la ciudad, que era como hemos indicado la de las cuatro regiones[31]. No sabemos la relación que tiene esta procesión con la celebrada el *14* de mayo, en que al llegar la comitiva al puente Sublicio, los pontífices y los magistrados entregaban a las Vestales unos maniquíes de juncos con los pies y las manos atadas y ellas los lanzaban al Tíber. La *flaminica Dialis* asistía a la ceremonia vestida de luto. No aparece esclarecido el significado de semejante rito, o bien se propone un sentido de purificación y los maniquíes simbolizarían los boques expiatorios que presentaba cada región de la ciudad; o quizás representaban víctimas humanas en cuyo lugar se ofrecían. Parece más probable esta segunda hipótesis, aunque es imposible decidirse por el momento. Lo verdaderamente curioso es que esas figuritas se llamen «argivos». Quizás haya que relacionar con ellos los casos históricamente ciertos de muertes rituales, si no verdaderos sacrificios humanos. Se conocen casos de enterramientos de parejas dobles: dos hombres y dos mujeres enterrados vivos en el foro boario[32]. En el año 228, por indicación de los libros sibilinos, los romanos ejecutaron a un galo y una gala, un griego y una griega[33]. El sacrificio se renovó en el año 216 después de Cannas, con igual rito, *ex fatalibus libris*: un galo y una gala, un griego y una griega enterrados vivos en el foro boario[34]. Se trataba de expiar un crimen de impureza de las Vestales, y a este mismo acto, mejor que a otro posterior a él, parece aludir el referido por Plutarco:

> Pareciendo el caso atroz, los sacerdotes recurrieron a la orden de consultar los libros sibilinos; y en ellos leyeron los oráculos que predecían aquellos crímenes y los castigos que se seguirían, a menos que para

> prevenirlos, no se sacrificara a ciertos genios, bizarros y extranjeros, dos griegos y dos galos enterrándolos vivos[35].

Por este tiempo antiquísimo queda fijado el *pomerium* de la ciudad, trazado según el rito etrusco, abriendo el surco en torno de la ciudad, echando la tierra hacia adentro. Su fin era determinar la observación de los augurios y los signos manifestativos de la voluntad de los dioses, según se observaran estos signos dentro o fuera del pomerio. El primer pomerio de Rómulo era el que recorrían los Lupercos en torno del Palatino, descrito por Tácito[36]. Durante la monarquía se amplió, dejando siempre fuera el Aventino[37]. El Aventino era la región más italianizada, y en él se recibían las divinidades extranjeras, a las que no se les daba acogida en la parte sagrada de la ciudad, es decir, dentro del pomerio.

4. *Religión y política*

A pesar de que el escalpelo de la crítica se hunde profundamente en el análisis de los hechos políticos, sociales y militares de estos primeros tiempos de Roma, sin embargo las cuestiones religiosas salen bien paradas de estos estudios, porque no se las puede considerar de la misma forma, ya que el hecho político pasa la mayor parte de las veces, sin utilización práctica, en cambio la ceremonia religiosa se renueva periódica o anualmente, sus conceptos y sus dioses intervienen con regularidad tanto en los momentos de paz, como en las crisis más duras, con lo cual son hechos vivos y de actualidad. En la religión, por lo menos en Roma, había muchas personas interesadas, grupos de especialistas, que de generación en generación se comunicaban las normas y las reglas de su culto, controlado siempre por el pontífice. Cuando se ofrece, o se constituye, o se edifica un templo, este

hecho no puede olvidarse, y la fecha de la consagración o dedicación se celebrará en lo sucesivo año tras año, como sucede entre nosotros con la dedicación de las basílicas.

La ciencia de la religión, aun cuando los sacerdotes fueran políticos o militares, opuestos entre sí, se conservaba autónoma y sin más influjo que el que de ella misma dimanaba. Podrá ser que el reinado de Rómulo, de Numa y de los Tarquinios sea un tejido de fábulas y de ficciones, pero lo cierto es que alguien estableció esos dioses, esos sacerdocios, esos ritos, erigió y consagró esos templos cuya religiosidad se celebra sin verse comprometida por la negativa de la crítica sobre la historia profana. Será o no será Numa quien estableció los tres flámines mayores[38], pero lo cierto es que existen desde tiempos antiquísimos, y que se ordenaron por el motivo que indican los analistas: para aliviar al *rex* de la mayor parte de sus oficios religiosos que le impedían el libre ejercicio de su acción.

Al estudiar objetivamente la religión primitiva romana, ordinariamente los autores siguen el método, de los historiadores de la época de Augusto que, para censurar el lujo y despilfarro y el barroquismo de la vida de los romanos de entonces, la comparan a la simplicidad, al carácter embrionario y elemental de la Roma primitiva, y esto lo aplican tanto a su vivienda y menaje como a sus costumbres, instituciones y comportamiento religioso. Roma siete siglos antes de Augusto estaba formada por unos centenares de pastores. Una sola cabaña albergaba a veces dos familias, como dice Propercio[39]. Las viviendas aludidas por Propercio, serían sin duda como las que se conservan en los poblados célticos, por ejemplo, de Irlanda o de Pontevedra (Monte de Santa Tecla). Pero ni los celtas que construyen estos poblados de casas redondas u ovaladas, ni sus primos los latinos, que construyen las del Palatino, son pueblos nuevos que necesiten

crear ni inventar nada. Son pueblos cultos, que invaden estas tierras meridionales a las que afluyen por etapas, con su lengua y su cultura y su religión bien determinada: son indoeuropeos que traen su vida político-social, y mágico-religiosa muy relacionada con el género de vida de los que han bajado a la India, a Irán o al occidente de Europa. Van a las órdenes de un *rex* (*reg-s*), como los celtas de un *rig-* y los indios védicos de un *rāj-(an),* y aun cuando políticamente desaparezca el *rex* y se establezca la república, la religión conservará su *rex sacrorum*, para no perder la noción de su origen indoeuropeo, ni siquiera de su palabra *rex* < *reg-s* de la raíz indoeuropea <_*reg_. Y hasta la formación del femenino *regina* con inclusión de la nasal la encontramos en el védico *rājni-* y en el irlandés *rig-ain-*.

La intimidad de la religión con la política se echa de ver hasta en el caso de la consulta de los libros sibilinos que no eran accesibles a nadie más que bajo la autorización del senado, quien incluso había de prescribir la puesta en acto de sus prescripciones. Y ello era consecuencia del concepto de la divinidad y de las relaciones que se observaban para con los dioses. Varrón clasificó a los dioses en un orden que desde entonces se ha hecho famoso, consideraba los dioses «de la ciudad», «de los filósofos» y «de los poetas». Roma no atendió nunca más que a los primeros, y los veneraba en sus tres estamentos de familia: *sacra domestica*, de gentes: *sacra gentilicia*, y el de la República: *sacra publica*. Y ya que el individuo no se consideraba nunca como persona particular, sino como «ciudadano romano», pero dentro de una familia, el vínculo religioso privado y público lo estrechaba más y más a su comunidad. El ciudadano estaba inmerso en el ámbito religioso desde su nacimiento hasta su muerte. Lo único que al romano importaba era el interés y la marcha de la ciudad y, por tanto, todo lo concebía a través del prisma de la grandeza

de Roma y de su noble misión de regir al mundo, y esto lo conseguía con su *pietas* y su obsequiosidad para con los dioses patrios.

5. *Características de la religión romana*

Ante todo la religión romana presenta en sus ritos y en su sacerdocio aspectos verdaderamente arcaicos. Al estadio indoeuropeo se eleva el culto y la magia de las piedras: de las piedras del fuego, la sílice: *Iuppiter Lapis*; de las piedras de lluvia: *Lapis Manalis*; de la fijación de los lindes: *Terminus*. El culto de los árboles, por ejemplo, la encina sagrada del Capitolio; la higuera *Ruminalis* del Comicio. De las aguas, las fuentes *Iuturna, Carmenta o Capena*. Del fuego generador de Rómulo[40], Servio Tulio y de *Caeculus* en Preneste y del fuego patrio en el altar de Vesta. De armas, las lanzas de Marte en la Regia, y los escudos (*ancilia*) de los saliares. Todo esto se halla también entre los celtas, los germanos, los eslavos y los bálticos. Intercambio entre dioses y animales: *Picus, Lupercus*. Supersticiones del cráneo como exvoto, o permanencia del muerto, de donde las *imagines maiorum* de los patricios romanos.

Antiquísimas resultan también ciertas prácticas de magia o de invasión de fuerzas oscuras, que Ovidio recoge también de ancianas o aldeanas de su tiempo conservadoras de una tal mentalidad[41]. Muchos gestos o ritos que se practicaban en los días de la boda; sobre el recién nacido; sobre los muertos, son comunes a diversos pueblos indoeuropeos y ascienden a los tiempos más remotos. La ordenación de la vida e incidentes del *flamen Dialis*, los gestos y ceremonias de los cofrades religiosos, como los Lupercos y los Arvales. E incluso en la ordenación del calendario litúrgico quedan muchos

residuos del modo de comportarse de la más remota antigüedad.

Este conservantismo por el que el pueblo latino guarda su modo de ser y su lengua a través de sus migraciones, en medio de pueblos distintos y de su largo sometimiento al pueblo etrusco, aseguró la originalidad de su culto y de su religión; pero no se conservaría absolutamente cerrado a los cultos y a las ideologías con que entraba en contacto. Pero esa permanencia que lo domina manifiesta la solidez de su cuadro litúrgico que perpetúa de esa forma, y además la serenidad de su evolución que aceptando los cambios y las innovaciones accidentales conserva a través de los tiempos todo lo esencial de sus ritos.

Los latinos tienen el concepto de sus dioses personales a los que designan *deus* / *dea, dei, dii, áel* indoeuropeo **deiuos* > *Deus* > Dios, y no con el supuesto nombre de *numen*, que no tiene más sentido que el de la voluntad, la actividad o la manifestación de la voluntad de algún dios, pero no expresó nunca su personalidad[42]. Antes de sentir el influjo etrusco o griego la religión romana presentaba un cierto número de dioses de contornos relativamente claros, honrados separadamente, sin filiación ni matrimonio, sin aventuras ni escándalos, sin partidismos ni enemistades entre sí. Los dioses se distinguen por su actividad. Algunos reconocidos en todos los cantones de la ciudad y recordados frecuentemente en el calendario, están siempre presentes en la vida religiosa, otros, en cambio, actúan en ciertos momentos y ocasiones, hecho por el que se les distingue. Y este modo que tienen los romanos de ver la divinidad es diferente no sólo de los italiotas, sino también de los griegos. Según sea, pues, la circunstancia o el momento en que se encuentre un romano invocará a un dios especial, que muchas veces no sabrá cómo llamar, ni podrá determinar su sexo, y entonces para no dejar

de invocarlo en su cualidad específica y no confundirlo con otra divinidad, dirá: «tú, dios, según quieras ser invocado», *siue deus, siue dea*, como se lee en el escudo consagrado en el Capitolio, en que se halla esta inscripción, según Servio: *Genio Romae, siue mas siue femina*[43]. De esta forma aparecen muchos grupos de pequeños equipos de dioses solidarios de los que cada miembro no es más que el nombre que lleva, pero un nombre agente, que expresa de por sí una función o una parte muy concreta de un acto. El romano concibe a sus dioses en un aspecto estrictamente funcional y por eso se ve obligado a multiplicarlos y especificarlos, para que respondan a todas las necesidades de su existencia, a los cambios de la vida social, a las recomendaciones mismas de la política. Esta especificación práctica de los dioses constituye uno de los rasgos más notables de la religión romana y uno de los elementos específicos de su evolución[44], La divinidad romana se definía siempre en conformidad con su oficio, y la veneración de sus devotos se atenía estrictamente a esta funcionalidad[45]. Es posible que esos elencos de dioses sean puramente una creación de los pontífices que se entretenían en enumerar los diversos momentos de la vida o las diversas etapas y formas de considerar las labores del campo, inquiriendo el nombre del dios que en aquellas circunstancias dirige los actos humanos. Por ejemplo, situándonos ante una mies nos encontramos entre otros dioses, *Robigus, Spihiensis,* libra de las espinas y de los cardos, *Runcina contra las* malas hierbas, *Messia* vela por la siega, *Tutilina* protege la mies después de segada, *Terensis*, diosa o dios de la trilla, etc.

A veces esa actuación se reduce a un acto singular como el caso de *Aius Locutius*, la divinidad, «la voz que habla», que tan *sólo se* manifiesta para indicar a los romanos que se acercaban los galos a la ciudad en el año 390, erigiéndosele en señal de gratitud un templo en la Via Nova[46], o *Nuntia*

Moneta, Iuno Moneta o el dios *Rediculus*, que tiene un *fanum extra portam Capenam*, porque desde aquel lugar se había vuelto Aníbal cuando se presentó cerca de Roma, *ex eo loco redierit*[47],

Varrón nos ha transmitido las listas de los dioses que los polemistas cristianos aprovecharon para ridiculizar al paganismo. Con ello el panteón romano aparece como un mundo poblado por un enjambre de diosecillos que llevan una vida crepuscular, casi de sombras, que no se invocaban más que en momentos muy determinados y concretos en el orden del dominio de algún dios de mayor categoría, dando la impresión de que el invocado es siempre ese dios principal concebido en los diversos momentos en que debe de actuar, como en las letanías lauretanas nos referimos siempre a la Virgen Santísima, pero sirviéndonos de diversas invocaciones: *Regina pacis, lanua caeli, Mater Christi*, etc. Pero sobre esto ya volveremos.

Como era imposible que el hombre pudiera atraerse y conciliar esa infinita multitud de dioses, el creyente temía a esas fuerzas misteriosas y vagas. Las temía, pero era muy difícil que las amara. En esta religión no cabían las emociones afectivas; toda ella estaba reducida a un ceremonial, fijado en sus más mínimos detalles y que había que seguir y obedecer. Este ceremonial no estuvo nunca exento de un carácter mágico que obligaba al poder al que iba dirigido. El manejo de ciertos objetos, el recurso obligatorio a ciertos disfraces por los actuantes, como el general vencedor en el momento del triunfo, el magistrado en la pompa inicial de los juegos circenses no admiten otra explicación. Algunas oraciones que se conservan son verdaderos encantamientos, y en todas las demás se da tal fuerza a la magia de la palabra que nadie se arriesgaba a cambiar ni el término más insignificante.

Es curiosa la coincidencia del ritual litúrgico y del procedimiento jurídico, que también en ciertas fórmulas y en ciertos gestos deriva de la magia. Gestos y fórmulas de las operaciones del derecho civil y de la liturgia han pasado de un ritual a otro. La «piedad» es ante todo la justicia para con los dioses, es decir, la ejecución obsecuente y precisa de todo lo que les es debido o se sabe que les resulta gustoso, con el fin de predisponerlos a que correspondan con lo que de ellos se espera. Frecuentemente oración y sacrificio van acompañados de un voto que en el fondo es un contrato a vencimiento aplazado. El fiel expone claramente a los dioses lo que solicita de ellos, y lo que él se compromete a realizar cuando haya obtenido lo que desea.

Este aspecto no es exclusivo de la religión romana, puesto que el hombre en su debilidad hace cuanto puede para atraerse el favor de las potencias sobrenaturales, pero en ninguna otra religión se lleva tan lejos y con tanta claridad como en la romana.

La religión romana carece de mitos. El mito presenta organizado y dramatizado el contexto de un dios, o de un hecho, en un mundo de relaciones amistosas o desacordes y lanza una exposición fuera del tiempo y a veces de la lógica, por la que el hombre trata de explicar en un mundo fuera del natural y de la vida histórica y ordinaria de una población la vida de un dios o el desarrollo de un hecho o de un fenómeno situado fuera de la historia. El mito es activo, es decir, renueva la presencia o la eficacia del dios o del héroe divinizado, una presencia no histórica y fuera del tiempo actual, pero al mismo tiempo renovada sin alteración, y su eficacia fuera también de la experiencia natural, pero que anima, por ejemplo, las estatuas, los árboles, las piedras, da la salud de una forma extraordinaria o devuelve a la vida a quien

estuviera muerto. El mito exige el rito y por él entra en contacto con las funciones sociales y naturales[48].

El mito y el rito ayudan a situar a un pueblo en el tiempo y en el espacio. La religión romana está desprovista de mitos, por lo cual, a pesar de que en un tiempo sus dioses, sus ceremonias y sus ritos tenían una formación clara, completa y armónica; en los tiempos clásicos, sobre los que tenemos que fundarnos nosotros para su estudio, aparecen los dioses como entes embrionarios, mal constituidos, inseguros y como en penumbras, y un autor tan informado como Cicerón no acierta con los contornos exactos, por ejemplo, de *Carna*, de *Angerona*, de *Furrina.* Los dioses que no hallaron su reencarnación en los bien personados y caracterizados dioses griegos, estaban destinados al olvido. Ni siquiera los dioses más importantes y más activos, por ejemplo, la arcaica tríada Júpiter, Marte, Quirino, son protagonistas de alguna aventura, ni se repartieron entre sí los parterres del mundo, en que ejercer especialmente su divinidad, como hicieron entre los griegos, Zeus, Neptuno, Eolo, etc.

Dionisio de Halicarnaso se admira de este hecho y cómo a pesar —supone él—, de que los romanos proceden de los griegos a través de los Albanos, Rómulo ha sabido tomar de Grecia con una libertad maravillosa lo mejor de las virtudes griegas y ordenar una religión verdaderamente pura.

> En cuanto a los mitos que en Grecia acompañaron a estos rituales y que *contienen* contra los dioses blasfemias y difamaciones, representándolos como malvados, malhechores, indecentes, de una condición indigna no sólo de seres divinos, sino simplemente de personas honradas, Rómulo los ha rechazado enteramente. Ha dispuesto que los hombres no digan ni piensen de los dioses más que lo mejor, sin atribuirles condición o rasgo alguno incompatibles con su naturaleza de seres felicísimos. Así, por ejemplo no se halla entre los romanos la historia de Urano castrado por sus hijos, ni de Cronos aniquilando su descendencia por miedo a un ataque de los Titanes, ni Zeus poniendo fin al reinado de Cronos, y encarcelando a su propio padre en la prisión del Tártaro, ni las guerras, heridas, prisiones, y servidumbres

terrestres de los dioses. No ignoro que entre los mitos griegos hay algunos que resultan útiles a los hombres, ya porque descubren alegóricamente las operaciones de la naturaleza, ya porque pueden servir de consuelo a los males de la humanidad, ya porque extirpan las turbaciones del alma y disipan las opiniones malsanas, ya porque puedan prestar cualquier otro servicio. Yo sé todo esto y no obstante mantengo mis reservas ante ello, y declaro que me seduce mucho más la concepción divina, la *teología*, de los romanos. Estoy convencido de que las ventajas de los mitos griegos son muy pequeñas, y que no las captan más que quienes se dedican a la filosofía para captar su composición, es decir, un número muy escaso; mientras que el común de los hombres resultan notablemente perjudicados, porque entre dos actitudes no dudan en despreciar la mejor y lanzarse a toda clase de excesos, inducidos por la perversa conducta que observan en los relatos de los dioses[49].

Esta sencillez o insensibilidad del panteón romano nos indica precisamente que los latinos no son un pueblo primitivo. Ellos, como los celtas o los escandinavos, como los indios, como las diversas avalanchas venidas sobre Grecia, traían sus dioses cargados de mitos y de aventuras[50], pero los han olvidado. Mommsen lo explica así:

Es natural que estos pueblos, aun procediendo de un núcleo común, al enmarcarse en diverso contexto fueran distanciándose en el modo de observar, de ver y de pensar primero, y luego de manifestarse también en el exterior. Los griegos lo revistieron todo enseguida de poesía y lo explicaban sensiblemente, cuando tronaba era Zeus que sentado majestuosamente en el Olimpo, lanzaba sus rayos por el cielo; cuando el cielo se serenaba era que Atenea hija de Zeus miraba a los griegos con sus ojos serenos. Y de esta forma no tardó en dotar de figuras humanas a las fuerzas naturales, representándolas con toda la galanura de la belleza. Los latinos no cedieron en sentido religioso, pero siguiendo una dirección muy diferente; jamás oscurecieron las ideas puras bajo las normas exteriores. Cuando los griegos ofrecen un sacrificio tienen los ojos clavados en el cielo, los latinos se cubren la cabeza cuando hacen oración; los primeros contemplan, los segundos piensan. En medio de la naturaleza los romanos ven siempre lo universal y lo inmaterial. Todo objeto físico, el hombre, y el árbol, el Estado y la casa tiene para ellos su genio que nace y muere con ellos: toda la naturaleza física, se refleja y revive en los espíritus que imagina. Tiene un Genio viril para el hombre, una Juno para la mujer, un Término para los lindes del campo, un Silvano para el bosque, un Vertumno para el año y sus estaciones. Hasta tiene divinidades para los actos y funciones especiales: el labrador invoca al dios del barbecho, al de la labor, al de los surcos, al de las sementeras; invoca

> además a otros cuando entierra la simiente, cuando escarda, y después cuando siega y cuando trilla, y cuando encierra el trigo en sus graneros… Cuanto más se extiende la abstracción, más se eleva también el dios y se aumenta el temor que inspira, Júpiter y Juno vienen a ser el tipo ideal del hombre y de la mujer. Entre los griegos todo es concreto, todo toma cuerpo; entre los latinos sólo hablan al espíritu la abstracción y su fórmulas. Los latinos han rechazado todos los mitos porque tales fábulas empañan la santidad de sus almas sencillas. Los dioses de Roma no se casan ni tienen hijos, no necesitan beber el néctar. Sin embargo estas nociones han ejercido en Roma mucho más poder que todas las figuras creadas en Grecia a semejanza humana, y el nombre completamente romano de *religio*, expresión de vínculo moral que nos une, no tiene nada semejante en Grecia[51].

Sin embargo, han quedado los ritos, que se observan fielmente, aunque se hayan olvidado las justificaciones míticas o teológicas en que se apoyaban, caso poco menos que único en el mundo indoeuropeo. Los mitos indoeuropeos toman diversos elementos en su desarrollo según los medios étnicos en que se encuentran: entre los indios han tomado un elemento cósmico, poético entre los griegos, biológico e irracional entre los celtas e histórico entre los latinos[52]. En la literatura védica nos encontramos dos dioses soberanos, Varuna y Mitra, a los que responden en Roma la pareja Rómulo y Numa, Rómulo apoyado en la confraternidad de los Lupercos, y Numa el sabio ritualista, adorador de *Fides*[53].

El primer tipo del proceso de historización de los mitos se presenta en la guerra entre Rómulo y Tito Tacio, con todo el proceso de episodios de la lucha de romanos y sabinos, que se sobrepone magníficamente sobre otros mitos escandinavos[54]. La lucha del Horacio sobre los tres Curiacios[55] se halla en forma de mito aplicado al dios guerrero Indra que consigue la victoria sobre Trita «el tercero», sobre un demonio triple, y en la leyenda irlandesa está representado por Cuchulainn[56]. Los dos héroes de la guerra contra Porsenna, Cocles, el Cíclope, que pierde un ojo defendiendo la cabeza del puente, y

Escévola, el manco, que pierde un brazo para salvar a la patria, están representados en la mitología germánica por el dios Odin de un solo ojo, y el jurista Tyr que no tiene más que un brazo.

No es exacto, por consiguiente, que los latinos no tengan sus mitos como los indios védicos y los escandinavos, por ejemplo, lo que sucede es que esa tipología de héroes y bienhechores no se la han atribuido a los dioses, sino a los más famosos ciudadanos de Roma. No han creado mitos inútiles y aéreos, extrahumanos y corrosivos, sino que apuntaron muy pronto hacia la vida real, del derecho y del Estado. La mitología romana fue una recreación del hombre, como la griega lo es del arte por que al decir de Hegel, Grecia se crió a los pechos de Homero: «Homero es la leche materna con que el pueblo griego se ha nutrido y criado. Homero es el elemento en que el mundo griego vive, como el hombre en el aire[57]». Y en la misma obra leemos:

> Homero y Hesíodo hicieron a los griegos sus dioses, esas individualidades espirituales; y lo que ellos imaginaron no son fábulas, sino la verdad misma. El escultor le dio, más todavía que el poeta, la figura determinada, elevando así plenamente estas individualidades a la pura belleza. Fidias hizo la estatua de Zeus Olímpico, y los griegos al verla, dijeron: ése es Zeus Olímpico. Lo espiritual es, según esto, un sujeto capaz de presentarse netamente en una imagen intuitiva. Con ello la religión griega queda determinada como una religión del arte.

Y Walter F. Otto escribe por su parte:

> Si otros pueblos en la presencia de lo divino han descubierto leyes sagradas y una secreta sabiduría, al espíritu griego se le hizo patente un gran escenario, cuyas figuras representaban ante los ojos la maravilla del mundo divino con una claridad incomparable. El ser venerable que en el culto de cada dios insta irresistiblemente a la acción, se esclarece y revela en un reino de formas: el sentido infinito de lo divino se manifiesta a la luz de formas vivas, de manera parecida a lo que ocurrirá en la escultura. Esta es la forma de la religiosidad griega[58].

En cambio en Roma la mitología se ordenará a una religión de la vida ciudadana y de la política, con lo cual la historia misma tendió a convertirse en mito. En el mito de la misión política, poetizado por sus grandes poetas especialmente Virgilio y Horacio, pero capaz de encarnar los grandes ideales cosmológicos y religiosos de la antigüedad. Y en este sentido escribe F. Klingner: «Roma y su imperio se desarrolla y crece cada día más unitariamente con el cosmos. Expresiones oratorias, formas conceptuales y con ellas el amor y el entusiasmo de los hombres ponen en estrecha comunicación el cosmos con Roma[59]».

En este orden de cosas al tipo mitológico histórico hay que reducir también el relato de Tarpeya[60], las relaciones de Servio Tulio con la Fortuna[61], lo que se cuenta de Tanaquil, mujer de Tarquinio el Viejo[62], la fecundación divina por el fuego como en la procreación de Servio Tulio. El caso de los sacrificios humanos, hechos sobre el *Lacus Curtius* se explica también históricamente con la *deuotio* voluntaria de Curtius en el año 359, o con el episodio de la lucha entre los sabinos y los romanos, en que Mettius Curtius se arrojó al lago con su caballo, para alcanzar la ladera del Capitolio[63], o el hecho de que el cónsul Curtius en 445 construyera un *puteal* para señalar la caída de un rayo[64].

Diversas causas influirían, como es natural, en esta diversa evolución de los mitos indoeuropeos, y entre ellas no será la menor el que ellos se presentaran ya un tanto fluidos o desdibujados, de forma que se prestaran a una diversa recreación según la solidez constitucional de cada pueblo y los medios por los que pasara en su largo peregrinar en busca de un suelo definitivo. El pueblo latino, o porque ya en su lugar de origen tuvo que bregar con dificultades de subsistencia, o porque en su migración prolongada tuvo necesidad de una actuación constante sobre su propia vida, o porque vino a

situarse en una tierra poco generosa, se formó un carácter reconcentrado y práctico que todo lo orientaba hacia su constitución política y cuanto condujera a su soberanía, su libertad y sus mejores condiciones de vida. Con ello no desarrolló mucho su imaginación plástica y no trató de configurar materialmente ni sus dioses, ni sus vidas como hicieron los griegos, que al darles configuraciones humanas tuvieron que fingir generaciones divinas y con ellas las pasiones, los celos, las infidelidades y los altercados propios de los machos y de las hembras, pero tanto más refinados y exagerados cuanto más poderosos, y tenían más medios de actuar. Los romanos no sienten necesidad de imaginar sensiblemente a sus dioses, ni de utilizar las posibilidades genéticas de los mismos. Ellos los invocan cuando dudan de su sexo, *siue deus, siue dea*[65], y no los presentan reunidos en familia: padre, madre, hijo, sino geminados por su función: Pales, masculino y femenino[66]; *Liber, Libera; Ceres, Cerus, Faunus, Fauna;* o en alianzas políticas y sociales: *Iuppiter, Mars, Quirinus; Iuppiter, Iuno, Minerua*. Pero no se dejan llevar de la hierogamia tradicional en la religión griega. En el primer lectisternio, año 399 a. C., que introdujo la costumbre griega de venerar a varias divinidades juntas en lechos ceremoniales, formó parejas heterogéneas: Apolo acompañado con su madre Latona, Hércules con Diana, Mercurio con Neptuno. Hasta el lectisternio del año 217 no aparecen doce divinidades griegas agrupadas en parejas matrimoniales: Júpiter y Juno, Neptuno y Minerva, Marte y Venus, Apolo y Diana, Vulcano y Vesta, Mercurio y Ceres, pero esta ceremonia se celebró entonces por última vez en Roma y sólo sirvió para inspirar a Octaviano en su día una célebre carnavalada, la cena de los doce dioses, en el decurso de la cual los convidados se disfrazaron de los dioses y diosas respectivos[67], lo cual motivó una queja general del pueblo, ya

por el sacrilegio que ello suponía, como por el hambre que entonces cundía en el pueblo y que tan impolíticamente desconsideraba el Emperador[68].

No había, pues, en Roma ni estatuas, ni jerarquías de dioses, ni semidioses, ya que en Roma la frontera entre los dioses y los hombres estaba muy claramente delimitada. No tienen dioses antropomórficos, sus dioses son espíritus que residen en todos los lugares en que el hombre ha de obrar, que por lo mismo se desenvuelve siempre en la presencia del dios, de la divinidád.

> Numa prohibió a los romanos que se imaginaran en Dios figura de hombre o de animal; así, al principio, no se vio entre ellos, ni en pintura ni en estatua la imagen de Dios, sino que en los primeros ciento setenta años tuvieron, sí, templos y levantaron santuarios, más no hicieron estatua o simulacro alguno; no dieron, pues, semejanza a lo santo, a lo excelente de lo inferior, ni a Dios se le pudo comprender por otro medio que por el entendimiento[69].

Pero no necesitan servirse de la imaginación plástica para concebir a sus dioses. Según Varrón Roma tardó ciento setenta años en tener estatuas de sus dioses, y las primeras las recibieron de los etruscos. Y es curioso que aún en tiempos de Tácito se echa de menos la antigua pureza (*castitas*) de la religión, cuando se veneraba a los dioses sin figuras humanas, como conservaban en su tiempo los germanos, y que san Agustín lamenta que se sumergieran en el bosque de la imaginación griega[70]. Con todo, nada impide que pudieran tener símbolos que les recuerden a sus dioses como la lanza que simbolizaba a Marte, el fuego a Vesta, la piedra sílice a Júpiter Tonante[71]. Las primeras estatuas de los dioses las recibieron los romanos de los etruscos, plasmadas en un estilo hierático arcaizante hasta que luego introdujeron las seductoras imágenes griegas, que hablaban tanto a los sentidos pero tan poco a la inteligencia, ni al corazón, Y esta

carencia de representaciones plásticas no se debió simplemente a la falta de imaginación de los latinos, sino sobre todo al deseo de conservar en su antigua pureza (*castitas*) un culto sin figuras del que todavía siente nostalgia Tácito[72]. El respeto y el altísimo concepto que los romanos tenían de la divinidad los retraía de darles configuración y cualidades humanas, lo que supondría atribuirles nuestras necesidades, nuestras pasiones, y con ellas nuestras envidias, nuestros odios y nuestras concupiscencias en límites inconmensurables. Algo parecido sucedía también en el aspecto político y social en que las magistraturas, por ejemplo, las veían siempre bajo el concepto de su función y de su servicio a la comunidad, despreocupándose casi por completo del aspecto humano de quien las desempeñaba.

Al desintegrarse un mito que comportaba consigo un rito, que seguía celebrándose en ocasiones determinadas, quedó éste desnudo y como en el aire, hasta el extremo de que muchos de ellos no dicen ya nada a la imaginación, y se renuevan periódicamente gracias a que fueron recibidos como actos venerables, transmitidos como santísimos por los antepasados. Por ejemplo, el desfile de los Lupercos, cuyos residuos rústicos se habían integrado en la historia de Rómulo[73]; las *Nonae Caprotinae*, consignadas en el calendario arcaico al 7 de julio, en que participan igual las mujeres libres que las *ancillae*, y estas últimas se divierten corriendo y dándose puñetazos e incluso tirándose piedras. El sacrificio se celebraba debajo de una higuera silvestre, *caprificus*, y se utilizaba el jugo lechoso que destilaba una de sus ramas[74]. Juno recibe el sobrenombre de *Caprotina*. ¿En qué leyenda reposaba esta fiesta, y qué se indica con cada uno de los ritos esenciales del día? Las correas con que los Lupercos azotaban a los transeúntes el día 17 de febrero para asegurar la purificación de la ciudad eran de la piel del macho

cabrío sacrificado (*caper*), se llamaban *amiculum Iunonis*. ¿Se relacionaba «la leche» de la higuera silvestre de estas fiestas con la piel del cabrón de los Lupercalia? Todo ello parece ir buscando una manifestación de la sensualidad o de la fecundidad, por lo menos después de los Fastos de Ovidio.

Tampoco se mantiene sobre su mito la proclamación que el Pontífice hace el día primero de cada mes desde la Curia Calabra en el Capitolio, cuando marcaba el día de las nonas de cada mes, diciendo: *Die te quinti kalo Iuno Couella; aut septimi die te kalo Iuno Couella*[75]. Ni los *Fontanalia*, cuyos ritos indica Varrón[76]. Y así infinidad de ritos, de algunos de los cuales se da escuetamente el motivo, por ejemplo, en Varrón o en Ovidio[77]. El *Mamurius Veturius*, entre el día 5 y el 17 de marzo, el «demonio del invierno», o boque emisario. Se ha querido historiar en el artista que construyó los once *ancilia* terrenos a semejanza del escudo sagrado que cayó del cielo[78].

Comparando alguno de estos ritos con los datos indoeuropeos conservados en otros pueblos, ha podido G. Dumézil fijar los principales puntos de apoyo de la liturgia de estos ritos romanos. Por ejemplo, los ritos de la celebración de los *Matralia* del día 11 de junio. La diosa *Mater Matuta* había perdido su significado de «diosa de la aurora», para convertirse en «Diosa madre» o «Madre buena» y era honrada en este día con dos ritos extraños. Las madres romanas llevaban en sus brazos y daban de mamar no a sus propios hijos, sino a los de sus hermanas; e introducían en el templo de *Mater Matuta* una sirvienta, a la que golpeaban con varas antes de arrojarla fuera. Estas ceremonias se realizaban todos los años, pero nadie sabía el porqué ni su sentido[79]. Pero precisamente la diosa de la aurora es una de las figuras femeninas más destacadas en el Rig Veda, donde aparece amamantando y lamiendo a un niño que unas veces

es simultáneamente hijo suyo y de su hermana la Noche, y otras es únicamente de la segunda. Todo parece indicar que a Roma llegó la forma más lógica de esta idea. «La Aurora alimentando al hijo de su hermana la Noche», con la diferencia de que en Roma ha desaparecido el mito, quedando únicamente el rito en que las matronas imitan el comportamiento de la divinidad. Las mujeres hacen con los hijos de sus hermanas lo mismo que la Aurora, hermana de la Noche, hace con el Sol, hijo de la segunda. También el rito de la expulsión de la sirvienta encuentra su explicación en un paralelo védico. Para que la Aurora resulte benéfica debe aparecer por un momento y después ceder el paso al día; se alaba a Indra por expulsar a la Aurora, que es demasiado lenta. En Roma el mito se refleja de nuevo en el rito: al expulsar del templo a una esclava, las mujeres romanas reproducen, mediante una acción simpática, el mismo gesto significativo. Las matronas asumen una vez al año los deberes que los himnos védicos atribuyen a su dios del trueno, la expulsión de la Aurora, que es tan necesaria para que pueda lucir plenamente el Sol[80].

De esta forma ha esclarecido también Dumézil el significado de los ritos de *Diva Angerona*, la que salva al sol de la crisis del solsticio de invierno con el poder del silencio[81]; de la *Fortuna Primigenia*, una diosa primordial, que es a la vez madre e hija de Júpiter[82]; de *Lúa Mater*, diosa de la disolución, la destrucción personificada ordinariamente al servicio de las armas romanas[83].

Es natural que cuando la religión romana se mitifica luego por influjo y a semejanza de la griega, ese fenómeno le cae como un elemento superpuesto, periférico y enteramente ajeno. No olvidemos la reacción, ciceroniana ante la atribución de los vicios de los hombres a los dioses para legitimarlos en la sociedad; en vez de comunicar nuestros

vicios a los dioses, Cicerón prefería que los hombres participaran de las virtudes divinas: *diuina mallem ad nos*[84] …

Como característica especial de la religión romana podríamos señalar la expresada en el gesto del dios *Terminus*, cuando para construir el templo de Júpiter Capitolino fue necesario derrocar varios templos edificados por Tito Tacio sobre el Capitolio: las aves agoreras consintieron en la desacralización de los demás santuarios, pero cuando se hizo la consulta sobre el *sacellum* de Terminus: «en cuanto al fano del dios Termino las aves dieron señales negativas[85]», lo que se tomó como signo de permanencia del dios, y de que si quería construirse el templo de Júpiter se hiciera respetando íntegro y decorando el *fanum* de *Terminus*: «Este signo augural se interpretó de forma que, al no ser movido el aposento de Terminus, y siendo él el único dios no arrojado de sus sagrados límites, anunciaba que todas las cosas romanas serían firmes y estables. Recibido este auspicio de perpetuidad…»[86]. De esta forma la religión romana recibirá en sí los influjos de otros pueblos, pero su esencia la conservará íntegra y pura.

Después de comparar Dumézil el carácter de la religión romana con la celta[87], con la de los iranios[88], lo hace también con la de los indios[89] y concluye así:

a) Los romanos piensan *históricamente*, mientras los indios lo hacen *fabulosamente*. Los romanos, por consiguiente, todo lo reducen al tiempo y al espacio, aplicándolo a personas históricas que de ordinario engrandecen el acervo de las glorias de su pueblo. Por tanto hacen intervenir lo menos posible a las fuerzas sobrenaturales para el desarrollo de la vida corriente.

b) Los romanos piensan *nacionalmente*, los indios *cósmicamente*. Por tanto al romano no le interesa una referencia que no pueda formar parte de su historia patria, recomendando o perfeccionando un detalle de la organización de la ciudad, elogiando o censurando una práctica o una costumbre romana.

c) Los romanos piensan *prácticamente*, los indios *filosóficamente*. Los romanos no especulan. Ante un acto, o un objeto, o un medio de acción que ellos ven conducente al prestigio de su grupo étnico o de su ciudad, quedan satisfechos y no investigan más. Incluso las virtudes han de ir orientadas hacia la vida, porque la virtud que no busca el engrandecimiento de la patria no es propiamente virtud. La existencia misma no les interesa cuando no puede emplearse en interés del grupo familiar o ciudadano.

d) Los romanos piensan *relativa, empíricamente*, los indios *absoluta y dogmáticamente*. Los romanos están siempre alertas sobre la evolución de la vida, o bien para favorecerla, o bien para adaptar a ella los módulos y normas más aceptables en cada caso. Conservan la tradición, pero actualizada, observan la constitución de la patria, pero con las exigencias impuestas por el momento, buscan vivir siempre con el equilibrio del pasado y del futuro, sin normas fijas que estabilicen, seguros de que nunca han conseguido la perfección absoluta en ningún terreno. Las relaciones sociales al igual que la convivencia con los dioses son susceptibles siempre de mejora, de ahí que no se nieguen a aceptar nada con lo que puedan conseguir algún bien, aunque sea pequeño.

e) Los romanos piensan *políticamente*, los indios *moralmente*. La suprema realidad para un romano es Roma, por tanto, la vida de la ciudad es su máxima preocupación. Ahora bien, la religión no es más que un elemento de la

administración pública. La *res publica* es el centro de todas las atenciones, el objeto de todos los deberes. Toda la sabiduría y toda la preocupación del romano se orienta al bien y a la grandeza de la patria. Los dioses tienen el derecho de ciudadanía y, por tanto, ellos también deben de preocuparse de los intereses de Roma. Y como son los ciudadanos más significados y eminentes, la *concordia ciuium* debe manifestarse primeramente hacia ellos. Por tanto: patria, dioses, familia serán siempre los grandes temas de todo buen romano.

f) Y por fin los romanos piensan *jurídicamente* y los indios *místicamente*. Los romanos destacan la personalidad del *ciuis romanus* y sobre su correspondiente autonomía, estabilidad, dignidad y libertad establecen su ideal de las relaciones humanas, el *ius*, sobre el que los dioses no intervienen más que como «hombres buenos», árbitros, testigos o garantes. Con relación a los dioses se regularán por el *fas* o derecho divino que los dioses han tenido buen cuidado de infundir en la misma naturaleza humana.

Como el hombre se siente miembro de una familia, ésta queda vinculada y federada por la participación del mismo culto; y como la patria es el resultado del conjunto de las familias, forma una gran sociedad familiar, coadunada entre sí por el culto de la familia-patria. De esta forma el Estado romano es, en cierto modo, teocrático, y en la religión encuentra toda su salvaguardia y su tutela. Según Polibio los romanos eran más religiosos que los mismos dioses, y este sentimiento religioso lo llevaron a una grandeza tal que podía llamarse trágica, que maravillaba y sorprendía a los otros pueblos. Explicando el término *religiosus*, dice Festo: «Llamamos 'religiosos' a quienes se preocupan celosamente de hacer u omitir las prácticas religiosas según las costumbres de la ciudad, y no se implican en actos supersticiosos[90]».

Nigidio Fígulo, en conformidad con Catón, repetía este antiguo verso: *religentem esse oportet, religiosus ne fuas*[91], y luego explica el porqué: «Se llamaba 'religioso' a quien se había comprometido a una observancia exagerada y supersticiosa, y este extremo era ya considerado como vicioso[92]»; lo cual es cierto sólo en parte, ya que la palabra puede tener dos sentidos, como advierte Cicerón: «No sólo los filósofos, sino también nuestros mayores distinguieron la superstición de la religión. A los que todos los días rogaban e inmolaban, para conseguir que sus hijos les sobreviviesen (*liberi* superstites *essent)*, los llamaron *supersticiosos*, pero muy pronto esta palabra cobró una extensión mayor, Y a los que trataban con diligencia todo lo que pertenece al culto de los dioses, y por decirlo así, lo reiteraban, se los llamó *religiosos*… Así, de los dos nombres supersticioso y religioso, el uno se ha hecho nombre de vituperio, y el otro de alabanza[93]».

Esta condición de personas religiosas de los romanos la confiesa también Salustio: *Maiores nostri religiosissumi mortales*[94], y Plinio recuerda que los antiguos romanos no emprendían nada en la vida sin haberse acercado antes a sus dioses por la oración: «Nuestros antepasados establecieron que todos los actos que hayamos de realizar y los discursos que vayamos a pronunciar los comencemos siempre con la invocación a los dioses, para que nada se emprenda si no apoyados en la prudencia y contando con la ayuda, el consejo y el honor de los dioses inmortales[95]».

Pero la religión tenía un carácter práctico, como asegura Servio: *Maiores (nostri) religionem totam in experientia ponebant*[96]. Como el romano se preocupaba de los dioses, éstos debían corresponderle, favoreciéndolo en sus intereses materiales[97]. Los dioses son los dispensadores de todos los bienes y por ello se los busca y se los ama; pero de ellos

procede también el mal y por eso inspiran temor. Con razón, pues, escribe Servio: «El miedo y la religión van siempre unidos[98]» y «sabemos que la religión cede ante la necesidad[99]». En todos los momentos de la vida sentían los romanos la intervención de los dioses, así lo expresa claramente Plinio el Mayor: «Los romanos estaban convencidos de que los dioses intervenían en todos sus negocios y en todas las horas de su vida[100]»; «los dioses sostienen la vida de los hombres cada uno en su parte respectiva», aseguraba Censorino[101]. De la misma palabra «religión» deduce M. Tulio este sentido práctico, explicando el *religere* que interpreta así: *omnia quae ad cultum deorum pertinent, diligenter retractare*; aunque hoy se prefiere derivar la palabra de *religare* «el hecho de comprometerse con respecto a los dioses», pero en el fondo es lo mismo[102].

Admitida esta unión con la divinidad, el espíritu jurídico de los romanos por el que comprometen todos sus actos sociales, les hace ver en ello una especie de tratado bilateral en que se busca un interés humano, según frase de Varrón, y en el que los romanos, como en todos sus negocios jurídicos, procedían con suma cautela: «Los romanos en todos los negocios de la vida, pero sobre todo en las constituciones religiosas y en sus relaciones con los dioses inmortales, fueron siempre sincerísimos y cautísimos[103]». Y Cicerón distingue: «Piedad es la justicia para con los dioses… y la santidad es la sabiduría de los deberes religiosos[104]». Lo cual exige de los dioses una reciprocidad de providencia, porque si los hombres se convencen de que los dioses no tienen cuidado alguno sobre ellos (*procuratio*), «*quae potest esse pietas?* —pregunta Cicerón—, *quae sanctitas? quae religio?* Los puros y castos sacrificios —continúa Cicerón—, que se tributan a los dioses sólo pueden tener valor si ellos los advierten, y si es verdad que el género humano debe algo a los dioses

inmortales. Pero si los dioses no pueden ni quieren ayudarnos, ni se cuidan de nosotros, ni advierten lo que hacemos, ni pueden traer ventaja alguna a la vida humana, ¿por qué hemos de ofrecer a los dioses inmortales ninguna especie de culto, honor y preces? La piedad, así como las otras virtudes, no se compadece con la fingida simulación; y una vez perdida la piedad, necesariamente han de sucumbir con ella la santidad y la religión, de donde vendrá a seguirse gran trastorno y no pequeña confusión en la vida[105]».

La religión, pues, en el fondo es un contrato *do ut des, facio ut facias*. Los dioses deben de tener cuidado de los hombres y comunicarles un influjo positivo y bienhechor sobre su vida[106]; con ello comprometen, *religant*, a los hombres que les corresponden con *cultus, honores, preces*[107]. Los hombres, pues, presentan sus ofrendas y los dioses corresponden con la revelación de su modo de pensar y de querer. Los hombres ofrecen los *sacra* y los dioses responden con los *signa*, que el hombre tomará como norma directriz de su conducta. El romano está siempre pendiente de la voluntad y de los sentimientos de los dioses. Antes de determinarse a obrar inquiere esta voluntad divina y la intenta deducir de los sucesos, o la solicita directamente de los dioses. De aquí la importancia de los augurios, de los *omina*, de los prodigios con su *procuratio*.

La religión romana estaba dirigida por un sacerdocio venerable en tres estadios: familiar, gentilicio y nacional, y nada podían hacer en ella los poetas. Por eso falta a la religión romana una exposición primitiva que formara una teogonia poética, como tiene la religión griega, a la que los poetas añadían todo cuanto imaginaban, desfigurándola y amañándola como quisieron.

Esta religión de Roma permanece durante mucho tiempo sujeta al dominio de fuerzas ocultas y misteriosas a las que el hombre se une solamente por los ritos, que tienden a ser lo más poderosos y fecundos que pueden. Incluso por los ritos purificatorios el practicante busca al mismo tiempo hacer prosperar los propios campos, el propio ganado, obtener una larga vida, perjudicar a los propios enemigos, etc.

En la religión romana se conservan vivas las creencias antiguas sobre la relación de los bosques y de los dioses. No es que identifique al árbol con ningún dios, pero los hombres contemplan en la utilidad de los árboles un don de dios y en la umbrosa majestad de los bosques una muestra de su grandeza y una imagen de sus misterios. «Estos bosques sagrados, poblados de árboles añosos, de una altura impresionante, en que las ramas espesas sobrepuestas hasta el infinito quitan la vista del cielo, el poder de la selva y su misterio, la admiración que causa en nosotros esta sombra profunda que se prolonga en lontananza, ¿no es verdad que todo esto nos dice que ahí reside un dios?» —dice Séneca[108] —; y más preciso aún Plinio: «No menos que las estatuas divinas donde resplandece el oro y el marfil, nosotros adoramos en los bosques sagrados, el silencio mismo…»[109]; y el propio Lucrecio nos indica que los bosques son una de las cosas que nos inspiran la idea de la divinidad[110].

La profundidad de los bosques sombríos y silenciosos evoca al romano la imagen de dios que se envuelve en un ámbito de terror y de misterio, y cuando los dioses se humanizan los bosques sonríen con sus aguas saltarinas, sus cuevas con limpios espejos de aguas y sus altares erigidos en sitios abiertos y soleados. Por los bosques se oían las voces proféticas de los dioses que manifestaban su voluntad o su protección a los hombres, o les anunciaban los peligros que amenazaban a la sociedad: «El silencio de los bosques

sagrados se vio hendido por insólita voz[111]». Desde el bosque de Vesta se oyó una voz sobrenatural (*Aius Locutius*) que avisaba a M. Cecidio la próxima llegada de los Galos[112]. Esta relación de los bosques con el culto es antiquísima y muchas leyendas de bosques sagrados por el Lacio están relacionadas con los orígenes del pueblo latino y de su capital. El bosque de Feronia, de Circe, de Pilumno cerca de Ardea[113], el de Jupiter Indigete, el de Juno Sóspita en Lanuvio, el de Diana Nemerensis, los bosques sagrados de Albula en Tibur. En la ciudad de Roma son innumerables los *luci sacri*. En los bosques no sólo se veneraban las divinidades de las selvas como Faunos, Silvano, Ninfas, Pan, Diana, sino todos los dioses tenían sus bosques sagrados, de cualquier tipo de árboles, aunque algunos de ellos eran preferidos especialmente por las divinidades como el mirto, las encinas, los chopos, las carrascas, el cornejo, el boj, el laurel, el olivo.

No pueden cortarse ni podarse los árboles sin hacer previamente un sacrificio propiciatorio acompañado de una súplica, cuya fórmula nos transmite Catón[114]. Los bosques sagrados públicos se regían por las mismas normas que los templos y demás lugares sagrados, tenían asignado su sacerdote y se consagraban oficialmente, no conocemos la fórmula de esta rúbrica, aunque la expresión de Catulo, *lucum dedico consecroque*[115], está tomada a buen seguro de la liturgia.

En algunos bosques sagrados se celebran periódicamente fiestas, sacrificios, peregrinaciones, juegos y banquetes existiendo en algunos de ellos edificios preparados para ese fin. Y precisamente por su carácter de templo, se convocaba muchas veces al pueblo a los bosques sagrados para celebrar asambleas. Los latinos se juntaban en los bosques de Ferentina[116] y en Roma se convocaba al pueblo en el bosque de *Poetelinus*[117], que lo mismo que el bosque de Feronia

servía también para celebrar ferias y mercados internacionales[118].

Ante todo el hombre vive en el mundo, y para él ha establecido Dios una ley, su *numen*, su voluntad, que el hombre ha de cumplir lleno de amor o de temor. Así Cicerón:

> Veo, pues, que es común sentencia de los más sabios que la ley no es invención del ingenio humano ni voluntad de los pueblos, sino algo eterno que debe regir al mundo entero por la sabiduría de sus mandatos y prohibiciones. Esto es lo que les ha hecho decir que la primera y última ley era el espíritu de Dios, cuya razón soberana obliga y prohíbe: de aquí el divino carácter de esa ley dada por los dioses a la especie humana, porque no es otra cosa que el espíritu y la razón del sabio, capaz de guiar y de separar[119].

Esta ley infundida por Dios en la naturaleza y sobre todo en la mente del hombre le forma la conciencia de la obligación de las acciones rectas y la prohibición de los delitos, aunque no aparezca escrita en ninguna parte, porque ha nacido juntamente con la mente divina, «porque resulta que la auténtica y primera ley, hecha tanto para mandar como para prohibir, es la recta razón del sumo Júpiter[120]».

2
El culto privado

No obstante ser el culto doméstica una de las primeras preocupaciones de la familia romana, documentalmente en su conocimiento no podemos llegar más allá del siglo V-IV, y esto gracias a los anticuarios del siglo II a. C., que trataron de documentar la vida romana por el afán de investigar todo lo referente a sus antepasados, para exponer a sus conciudadanos cuanto lograron averiguar sobre el modo de ser y de vivir de sus mayores[1]. Y evidentemente que los estudios de este orden, por no contar muchas veces con más documentos que con los relatos orales de los que guardan alguna tradición, están expuestos a informaciones inseguras y siempre fragmentarias. Y se llega por necesidad al punto de los orígenes de los pueblos y de sus instituciones en que ya elabora más hipótesis la fantasía que analiza y constata la razón.

En el tema que nos ocupa hay un medio para subir a estadios anteriores al de los conocimientos de la historia, merced a los cultos y a los ritos, que según hemos indicado anteriormente, han permanecido a través de los siglos, no obstante haberse desvanecido los soportes míticos y legendarios que los motivaron. El conservantismo de los romanos nos permite confiar que trabajamos sobre hechos

positivos, aunque no se excluye el que en muchas fechas resulten arbitrarios y confundida la aplicación de algún dato determinado.

Y centrándonos ya en el culto privado es evidente que lo tenemos que considerar después de que los grupos se nos presentan reunidos o bien en tribus, en torno de los montes Albanos, o federados en las solemnidades de las *Feriae Latinae*, o en la vida más próxima a nosotros de los primeros habitantes de los montes y de las colinas romanas. En estos momentos ya encontramos a las familias cobijadas en sus cuevas o cabañas —*domus*— en torno a un hogar, e invocando sobre sí la protección de la divinidad para la conservación de la casa, de los medios con que ese hogar se sustenta, sus ganados que triscan por los prados y por los montes, sus huertos y sus campos en que cosechan sus cereales y sus frutas; y la salud y el bienestar del grupo familiar; y la atención debida a sus antepasados que de alguna forma siguen perteneciendo a la familia. La casa en que habita; la hacienda de la que vive; los miembros actuales de la familia y los que ya han precedido, pero que en cierta manera siguen viviendo entre ellos, he ahí el primer escenario en que se desarrolla y el primer ritual de la religión romana.

El deseo de venerar a la divinidad y de cumplir las disposiciones divinas con relación a los hombres crea cultos concretos, establece fiestas, determina gestos rituales, como puede verse en el más precioso tratado de psicología religiosa de la antigüedad, que son los *Fastos* de Ovidio. En ellos se sugieren para explicar cada rito, cada fiesta, dos o tres causas presentadas por el poeta siempre como históricas.

La religión romana, que empieza un tanto latente y desorganizada con el fundador de la ciudad, se metodiza pública y oficialmente por Numa Pompilio[2]. Cada familia

tiene su culto, sus *sacra*, de los que es sacerdote el *pater familias*. Cada Curia tiene también un culto común, que dirige el Curión. Y como la familia se extiende en la *gens*, el vínculo de unión de estas varias familias serán los sacra *gentilicia*, administrados por un sacerdote elegido de entre los *gentiles*, llamado *flamen*, y sostenidos por una contribución del conjunto de las familias llamada *stips*[3].

Cada *domus* y cada *gens* continuaba inalterablemente los *sacra* recibidos de los mayores, sin preocuparse de los *sacra* de las casas y de las gentes colindantes, ni exigirse tampoco una explicación racional de ellos. Era el respeto al *mos maiorum* que en esto, como en todas las actividades de la vida, organizaba latentemente todas las manifestaciones del espíritu. Las grandes gentes patricias tienen sus cultos especiales que sólo ellos administran y frecuentan. Los Aurelios adoran especialmente al Sol, para lo cual el pueblo les había concedido un lugar apropiado[4]. Se admira la valentía y la fidelidad de un joven Fabio, que cuando los Galos tenían sitiado el Capitolio fue al Quirinal a cumplir ciertos *sacra* de su *gens*[5]. Cuando un culto familiar o gentilicio trascendía al ámbito nacional, los sacerdotes de esa divinidad, ya del Estado, debían ser elegidos de entre los miembros de la familia o de la gente de donde procedía la divinidad. Así los sacerdotes de Hércules debían ser de la gente *Potitia*[6]; los sacra de Minerva los servían los de la gente Nautria; los de *Veiouis* la *gens Iulia*; entre los Lupercos hubo desde antiguo de la gente *Quinctia* y de la *Fabia*[7]. La gente Claudia tenía una suerte especial de víctimas, el *propudialis porcus*, que les servía de *piamentum* y de liberación de cualquier compromiso sagrado contraído[8]. La ceremonia anual del *Tigillum sororium*, que se prolongaba como rito purificatorio de los soldados que volvían de campaña, estaba encomendada a la gente Horacia.

Para celebrar las fiestas gentilicias no era preciso que se reunieran todos los miembros de la gente, bastaba que asistieran y participaran en ella tres o cuatro personas[9]. Pero la existencia de estos *sacra* está confirmada por el hecho de que el paso de una *gens* a otra importaba la *detestatio sacrorum*, o renuncia pública al culto gentilicio, que debía hacerse en los *comitia calata*[10].

De estos tres tipos del culto privado: familiar, tribal y gentilicio, el verdaderamente trascendental era el de la familia, porque ésta era también la agrupación vital y la verdadera célula de la vida ciudadana. Por eso el culto privado está cifrado casi enteramente en los deberes religiosos de la *domus*. El que falta a estos deberse es *impurus*, aunque no lo castiga la ley como perjuro, el censor puede degradarlo, como hizo M. Catón el Viejo cuando desposeyó del caballo público a L. Veturcius «porque tú, en cuanto de ti dependía, abandonaste los deberes sagrados y solemnes que pesaban sobre tu cabeza[11]».

Cada casa tiene su *focus patrius*, que es su tutela y su providencia especial, que nada tiene que ver con el de la casa vecina. El hogar es lo más santo y lo más esencial de la casa, todos los días y en todas las comidas familiares se le ofrece un pequeño sacrificio. Tres veces al mes, en la luna nueva (*kalendae*), en el cuarto creciente (*nonae*), en la luna llena (*idus*) y en el *dies natalis* del señor de la casa, se orlaba de flores y de guirnaldas y se obsequiaba con incienso, perfumes, vino y miel. El fuego sagrado se conservaba perenne sobre él. En este altar familiar, situado en el centro de la casa, en el atrio se ofrecían los sacrificios domésticos que eran ocultos, y ningún extraño tenía derecho a contemplarlo, si quería ofrecerse el sacrificio debidamente[12]. Esta religión se ha conservado intemerada, como dice Cicerón: «Conservar los ritos de la familia y de nuestros antepasados, es algo así como

conservar la religión confiada directamente por los dioses, puesto que la antigüedad va llegando en la penumbra de los siglos a los tiempos mismos en que Dios creó a los hombres[13]». El sacerdote de este culto es el *pater familias*[14]. El es el depositario de la tradición familiar y ni siquiera el Estado interviene en el culto de la casa, mientras no se oponga a los cultos públicos. El *pater* dirige en torno al hogar la oración familiar y le presenta las primicias de las comidas y de las bebidas.

En torno al altar de la casa se realizan los actos más importantes de la *domus*, como son aquéllos en que un nuevo miembro de la familia entra a participar de los *sacra priuata*. Junto a él recibe el padre a su hijo recién nacido; al altar de la nueva familia es conducida la esposa para ser recibida en la comunión de los *sacra* de la *domus* del marido, participando con él del *farreum libum* colocado sobre el altar doméstico. Junto al altar estaba el sagrario de los generosos y providentes penates, que proveían a la casa de la despensa necesaria para la vida. El vínculo familiar no era precisamente el amor, sino la religión del hogar recibida de los antepasados.

La casa además del lar doméstico, que en cierta forma se identifica con el hogar, honra especialmente a los dioses penates, al genio del *pater familias*, a Vesta, y a las almas de los antepasados[15].

1. *Los Lares*

Entre los cultos que se practicaron en Roma ninguno ha penetrado tanto en el pueblo como los que se celebraban en honor de los dioceses tutelares de la casa. Los lugares habitados ordinariamente o los más frecuentados están protegidos por los lares; los alejados del hombre, como los

bosques y los campos, por el Fauno. Censorino asegura que según los antepasados genio y lar eran lo mismo[16]; también Varrón asegura que los lares en concepto de los antiguos eran una especie de genios[17]; y según Apuleyo los *lemures* o espíritus de los muertos se dividían en *lares*, si eran benéficos; *laruae*, si resultaban maléficos y *manes*, si permanecían inciertos[18].

Su forma antigua *Lases*, antes del rotacismo, aparece en el canto de los Arvales[19]. Son espíritus tutelares, considerados como las almas de los muertos, encargados de proteger la vivienda de los hombres. En su origen parece que fueron dioses o espíritus infernales que perseguían a los vivientes y que, poco a poco, fueron convirtiéndose en dioses tutelares. En este sentido escribe Paulo-Festo: «En las fiestas Compitales se colgaban en las encrucijadas pelotas e imágenes de hombres y de mujeres hechas de lana, porque pensaban que este día estaba consagrado a los dioses infernales, que llaman lares, a los que se ofrecían tantas pelotas como siervos había en cada casa y tantas imágenes como personas libres, para que perdonaran la vida de las personas y se contentaran Con aquellas pelotas y aquellos simulacros de lana[20]». En este sentido *Lar* se relaciona con *Larua*, «espíritu de los muertos que persigue a los vivos, fantasma o espectro». La relación de *Lar* con *Lara*, divinidad etrusca (*Mater Larum*), que es la misma Mania, Larenta, Larunda, que según Varrón es de origen sabino, resulta problemática. En numerosos espejos etruscos del siglo III a. C., se hallan grabadas figuras femeninas, desnudas o con túnicas más o menos largas, con alas o sin ellas. Casi siempre ocupan lugares secundarios en la composición, haciendo de auxiliares o de sirvientes. De ordinario llevan en sus manos objetos relacionados con la toilette, espejos, agujas para los cabellos, lecitos de perfumes, etc. Por eso parecen casi siempre en espejos, acompañando a

la imagen de Venus o de Helena y eran la imagen de la coquetería. A continuación del nombre común *Lasa* sigue siempre otra palabra *que* debía ser *como* especificación concreta: *Lasa Thimrae, Lasa Raccineta, Lasa Vecu, Lasa Vecuvia, Lasa Stimica*. La duda está en si hay alguna relación entre el etrusco *Lasa* y los *Lases* latinos[21]. Los griegos traducen el concepto por ἥρωες o δαίμονες pero no tienen término equivalente.

El culto de los lares es de los más antiguos del Lacio y figura juntamente con Vesta, Vulcano, los penates, los manes y los genios entre las divinidades domésticas, entre los latinos, los sabinos y los etruscos. El documento más antiguo en que aparecen los *Lases (Lares)* es en el carmen de los *fratres Aruales*, que es una súplica por la prosperidad de las cosechas: *Enos Lases iuuate*. Estos dioses, con los Semones y Marte, son los protectores de los trabajos del campo. Este sentido tiene en el *De Rustica* de Catón cuando recomienda a la *uillica* que adorne el hogar con coronas en las Calendas, Idus y Nonas y en los días de fiesta, pidiendo al lar familiar que la cosecha venga buena y abundante. Cuando el padre de familia llega a su *uilla*, en la casa de campo, ante todo debe saludar al *lar familiaris*[22]. Plauto en sus comedias pone en un lugar muy destacado el culto al lar familiar: sus personajes se despiden de él al salir de viaje[23]; siente el tener que comunicarle que sale a buscar otro lar, otra ciudad, otro pueblo[24], e invoca a los lares del camino para que le protejan en él[25]; le ofrece un sacrificio en el interior de la casa: «quum intro aduenero», cuando llega un miembro de la familia que se daba por desaparecido[26]; le ruegan cuando se instalan en una nueva casa «para que esta nueva vivienda nos resulte próspera, feliz y afortunada[27]». El lar por su parte guarda la casa y al verse obsequiado por la joven que en ella habita; la favorece y protege de una forma especial[28]. El marido invita a la mujer a

venerar y honrar con guirnaldas al *lar familiaris* para que todo en la casa vaya bien, y es invocado como *familiai lar pater*[29].

Ennio le atribuye el cuidado de todo lo relativo a la casa: «Vosque lares tectum nostrum qui funditus *curant*[30]». De la comedia pues, se deduce que los lares presiden la vida familiar, velan por la prosperidad y por la salud de las personas que viven en torno al mismo lugar.

Las leyendas romanas coinciden con estos principios. Servio Tulio fue concebido por Ocrisia, sierva de Tarquino Prisco, mientras ofrecía un sacrificio ante el hogar de la *Regia* por obra del lar, o de Vulcano[31], e igualmente se dice de Caeculus, fundador de Preneste. En este sentido el *lar* es el *genius generis*, con esta precisión: el *genius* es la fuerza oculta que engendra, el *lar* la divinidad siempre presente que protege y conserva. Hay una peste en la ciudad y sobre todo en la *gens Valesia* (*Valeria*) mueren los niños ininterrumpidamente, el paterfamilias está abatido y piensa angustiado, y junto al fuego del hogar concibe como por inspiración el remedio para tantos males: la celebración de los *Ludi Saeculares*[32].

El famoso augur Atto Navio, cuando el niño había perdido el rebaño que su padre le había confiado, oró ante los lares de su capilla doméstica en la Sabina. Los lares no sólo le facilitaron el hallazgo de su hato, sino que además le enseñaron la ciencia augural[33].

La celebración de los lares absorbió a las fiestas *Larentalia o Larentinalia* y como estas fiestas tenían un carácter fúnebre, las de los lares participaron también de esa cualidad, desconocida enteramente en los tiempos de Catón y de Plauto. A ello contribuyó también su relación con los manes.

Es verdad que de los lares no hay desde el principio una idea clara. Parece evidente que no son dioses, ni hombres divinizados, cosa inaudita en los primeros tiempos romanos, sino personificaciones abstractas, vagos espíritus que protegen la salud y favorecen la prosperidad de la familia y todo lo que atañe a sus personas, la casa, los campos, la hacienda[34]. Tibulo los llama *custodes agri*, y el autor del *Querulus*, de la casa[35].

En la casa se habla del *lar familiaris*, como protector de la *domus* en singular casi siempre; pero en el canto de los Arvales, en el tratado de la Agricultura de Catón, ordinariamente en plural. Esto y la leyenda que los hace hijos de *Acca Larentia*, idéntica a *Dea Dia*, protectora de la floración primaveral, es una prueba de la naturaleza campestre de los lares. Tibulo nos dice que sus primeras imágenes estaban talladas en bastos troncos[36], como las de Silvano con quien se advierten varias coincidencias, por ejemplo, el ser bienhechores del campo y recibir los rústicos obsequios de sus moradores.

Por su parte Cicerón, comentando una serie de principios religiosos de probada antigüedad, dice que hay que honrar a los lares en sus capillas[37] y en el campo, lo mismo los señores que los siervos[38]: «Hay que guardarse bien de preterir esta religión legada por nuestros antepasados tanto a los señores como a los siervos, colocada a la vista de todos en las propiedades y en las haciendas». Debido a esta religión los esclavos deben enterrarse en el mismo sepulcro que los señores porque los lares unen a toda la familia, ya que la protección divina sobre la familia ha de sentirse sobre todo en la hacienda, productora del sustento de la casa.

El *lar agrestis* se parece a Silvano y Príapo, con el que tiene identidad de emblema en el falo; es el guardián de los campos,

Príapo de los huertos; Fauno de los pastos.

Otra prueba de la naturaleza campestre de los lares es la institución de su culto en honor de los *lares compitales*, introducido de los campos y acomodado en cuanto se puede a la ciudad. Los lares que en el campo se veneraban *ubi plures uiae competunt*[39], en la ciudad en los límites de los *pagi, uici* o «cantones» se formaban también cruces de calles, y en ellos se colocaban las imágenes de los lares. Para las fiestas *Compitalia* se preparaban capillas de madera en los cruces de los caminos[40] donde se colocaban las imágenes de los lares[41]. Los paisanos, una vez terminados sus trabajos del campo, a la entrada del invierno, colgaban en estos templos sus aperos, yugos, arados, azadas, etc., y para purificar sus campos inmolaban a los lares cerdos cebados[42], y los labradores pobres, con las tortas que depositaban junto a los lares celebraban simbólicamente sus meriendas en las que participaban todos los de la familia, incluso los esclavos[43]. Las ceremonias de estas fiestas familiares en torno de los lares compitales (*Compitalia*) estaban llenas de misterios que no entendían ni los mismos antiguos. En la noche anterior el jefe de cada casa colgaba una muñeca de lana por cada uno de los miembros ingenuos de su casa, y una pelota de la misma materia por cada esclavo. Estos objetos sustituían a cada uno de los seres humanos representados[44]. La diosa Mania «la buena señora», eufemismo para designar el poder de los muertos (*manes*), se llevará estos objetos representativos y dejará la vida a las personas sustituidas por ellos. El *numen* de los lares empapaba esos objetos y cada una de las personas representadas quedaban protegidas por él, y recibían con ello una prenda de que al iniciarse los trabajos del año inmediato podrían realizar sus quehaceres agrícolas, favorecidos por sus lares. A veces se les colgaba también imágenes representativas de las personas sobre las que se solicitaba una protección

especial. La fiesta es una verdadera *lustratio* y por las *pilae* y las *ejfigies* o *maniae* los hombres se compran, creyendo que reemplazan a un sacrificio humano.

En estos cruces o encuentros de caminos los lares suelen ponerse de dos en dos, por eso los *lares publici* van siempre formando parejas, en oposición a los lares privados[45].

En Roma, ya en tiempo de Servio Tulio, los habitantes de los *pagi, pagani, montani*, fuera del *Septimontium*, organizaban también su fiesta, *Compitalia*, en el día que ellos se marcaban[46].

En el culto de los lares participan los esclavos con toda la familia e incluso solos, tanto en el hogar, como en los *Compitalia*, día en que descansan totalmente y recibían una ración doble de vino[47].

Cuando en el tiempo de Augusto se restauran estos cultos tienen también un marcado carácter rústico[48]. Para Horacio el lar es el espíritu que preside la comida sencilla, los goces inocentes, que guarda a los hombres y todo lo que contribuye a su bienestar, y hay que honrarlo con ofrendas para atraer su simpatía y su favor.

La idea de que el lar de la casa y los lares en general sean los antepasados deificados data de los tiempos de Cicerón y de Varrón, abusando de ello el helenismo. Es posible que Cicerón haya contribuido a ello traduciendo los δαίμονες griegos por *lares*, porque no nombra nunca al *Genius*[49] y Varrón confunde los *lares* con los *manes* haciéndolos hijos de *Mania*, con las *Laruae* y con los *Genii* y quizás también con los *penates*. Al principio del cristianismo Cornelio Labeón escribió un tratado de los dioses *animales*, es decir, de todas las personificaciones divinas salidas de la idea de *anima*, como distinta del *corpus: quod de animis jiant*[50]. Conforme a ello se difunde la creencia de que las almas de los héroes viven

en las casas y en los campos, de ahí la piedad rústica venerando a los lares en los cruces de los caminos. *Manes piorum qui Lares niales sunt*. San Agustín[51] dice que Plotino llama *daemones* a las almas de los hombres liberadas por la muerte, y que los hombres que han vivido virtuosamente se convierten luego en lares.

Clasificando a estas deidades podemos hacerlo en espíritus buenos: *Genios, Lares, Penates* y *Manes*; y espíritus nocivos: las *Laruae*; a los *Lemures* podemos considerarlos como indeterminados.

Sobre la deificación de las almas de los muertos no es verosímil que pensaran jamás en ello los antiguos romanos, aunque enterraban a sus muertos en su propia casa[52], costumbre qué luego se prohíbe en las XII Tablas[53], por tanto esas almas no se convertían ni en manes ni en lares, ni había confusión entre estos dos tipos de espíritus. Esta creencia es, pues, de fines de la República, como hemos dicho. Por consiguiente no parece cierto que cada *gens* haya tenido su héroe epónimo, fundador de la *gens* y venerado en calidad de *lar familiaris*. Esta confusión posterior entre manes, lares y epónimos es debida a la influencia griega; en cambio la aproximación de los lares a los penates es idea romana, por eso la encontramos muy temprano en la literatura y en el arte. En realidad lares y penates se nombran casi siempre juntos y tienen un mismo radio de acción, el hogar familiar[54].

Los penates son un tipo de lares, en cuanto tienen por misión velar por la *penus* de la casa; al nombrarse *lares penates* parece que estamos ante una misma expresión en que lares es el substantivo y penates el adjetivo: «lares de la despensa». Penates se emplea siempre en plural, referido a la casa; *lar* preferentemente en singular. Muy pronto se toman unos por otros, es decir, se designan los lares aplicándoles el

nombre de penates[55]. La tríada del hogar está constituida por Vesta, encarnación de la llama, los dioses penates y el lar, y a las tres divinidades se aplica el nombre de lares o penates. Con cualquiera de sus nombres se designa la idea de la patria, en su sentido restringido, de lo perteneciente a nuestros padres[56]. Los lares son la patria que uno se lleva consigo[57]. Lar significa la casa paterna, ser arrojado de ella, es quedarse sin lar familiar; no tener hogar es carecer de lar.

En el culto de los lares debemos distinguir dos períodos: el primero hasta finales de la República, y el segundo desde el comienzo del Imperio, en que Augusto restaura muchos cultos descuidados, entre ellos y sobre todo el de los lares.

En el primer período los lares, incluso en el culto oficial, presentan el carácter familiar y rústico que hemos atribuido a sus orígenes; a partir de Augusto sufre una transformación radical el culto a los lares, debido a un mayor refinamiento de la vida y al cambio sentido en las ideas sobre el alma. Solamente entre los poetas se conservará el ambiente antiguo en torno de los lares. San Agustín recuerda la división de los lares hecha por el jurisconsulto Mucio Escévola, en tipos de la religión filosófica (*genus physicum*); de la religión política (*ciuile genus*) o de los poetas y del vulgo (*poeticum genus*)[58]. Según este último concepto los lares tienen como altar propio el hogar, y como templo el atrio de la casa[59].

Sentados en bancos de madera, situados en el atrio de la casa, el *pater familias* con sus hijos y dependientes dirigen a los dioses de la *domus* sus preces matutinas, y cuando van a tomar su alimento dedican sus primicias a los lares y a los penates[60], y al final de la cena uno de los niños se levantaba, cogía el plato y echaba su contenido en el fuego que ardía sobre el pequeño altar familiar, y anunciaba solemnemente,

en medio del silencio religioso de la familia, que los dioses se mostraban propicios.

A estos dioses y a Vesta, que los tiene bajo su dependencia, está consagrada la mesa sobre la que se depositan los alimentos y el salero, pieza obligada en todas las comidas[61].

Cuando en la cena o un banquete se inician los brindis se ponen sobre la mesa las imágenes de los lares y se les ofrecían las primeras libaciones. Al levantarse de la mesa los comensales, debían dejar siempre sobre ella algunos manjares, porque ningún lugar sagrado debe quedar nunca vacío, y la mesa participa de ese carácter.

A su contacto todos los alimentos, y la vajilla más vulgar, por ejemplo, las *patellae purae*, quedan santificados[62]. Y de ahí que a los lares les venga el sobrenombre de *Patellarii*.

El fuego, la mesa, la comida, el lugar, todo contribuye a conferir un carácter de unidad y de compenetración a todos los habitantes de la casa: señores, esclavos, Vesta, lares, penates.

En las villas el atrio es el templo de los lares. Horacio en su finca de la Sabina come con los siervos junto a los lares, a quienes presenta las primicias de todas sus viandas[63]. Al crecer la casa de campo, se separa la cocina del altar familiar, pero en ambos lugares se deja sentir la presencia de los dioses domésticos. En las villas suntuosas se destinará un *sacrarium* donde se venerarán los dioses domésticos con las primicias de todos los frutos, y la degustación de todos los platos. En Pompeya en cuyas casas se conservan varios tipos de *Lararia*, aparecen de ordinario en el atrio, o en una de las *alae* próximas a él, o en un ángulo del peristilo, o en el fondo del *uiridarium*, presidiendo el cenador del jardín. En los palacios de los emperadores a veces junto a las alcobas. Siempre en los lugares de la mayor intimidad o regocijo familiar.

Las imágenes de los lares están pintadas en la pared, siempre con aspecto alegre y jovial, con signos de la abundancia en sus manos, y coronados de vegetación. Son dioses muy joviales y muy benéficos. Con frecuencia hay también estatuitas en la hornacina formada por un templete con frontón sostenido por dos columnas. Otras veces se hacían altares portátiles, armarios en forma de templos de arcilla, de madera o de bronce[64].

En las calendas, nonas e idus, el día de la luna nueva y de los aniversarios se honra a los lares de una forma especial[65], con sacrificios, con guirnaldas a veces tan tupidas que las imágenes de los dioses quedaban ocultas entre las flores[66]. Así obsequiaba al lar familiar la joven de la *Aulularia* de Plauto[67]. Cuando menos una vez al mes solía quemarse incienso y libarse vino en su presencia[68], Sacrificios sangrientos sólo se les ofrecían excepcionalmente, como hicieron los *fratres Arvales* en los años 183 y *224*[69]. Lo ordinario era, como recuerda haber hecho el ingenuo y pueblerino Tibulo en su infancia, ofrecerles racimos de uva, coronas de espigas, tarros de miel, pasteles de harina[70]. El obsequio constante que se les ofrecía era la llama perenne del hogar. Así vemos a Eneas reanimar la llama, tras la aparición de Anquises, e invocar al lar protector de la raza, juntamente con Vesta, ofreciéndole un sacrificio de harina tostada y de incienso[71].

Otro medio de información de los obsequios presentados a los dioses domésticos lo tenemos en las normas por las que los emperadores cristianos prohibieron que se honrara al lar, con el fuego; al genio con el vino; a los penates con el incienso. Prohibieron la llama perenne ante ellos y obsequiarles además con perfumes y guirnaldas de flores[72].

Estos obsequios se actualizaban sobre todo en los momentos significativos de la vida familiar, o de esperanzas fundadas de prosperidad. En el día en que el joven tomaba la toga viril, colgaba junto al lar la *bulla* que había llevado pendiente del cuello durante 17 años[73]. Cuando se salía o volvía de un largo viaje, sobre todo cuando se iba a la guerra[74]. En estos momentos se los invocaba como *Viatorii, Viales, Militares* y *Permarini*. El prisonero liberado ofrecía a los dioses sus cadenas, el soldado al terminar su campaña colgaba ante los lares sus armas y los despojos tomados al enemigo[75]. En las bodas se solicitaba el favor del lar familiar para conseguir la felicidad de la nueva pareja[76]. La nueva esposa, al entrar en casa del marido, su nuevo hogar, saludaba a los lares y les ofrecía un sacrificio. Cuando el matrimonio se celebraba por *coemptio*, la esposa salía de su casa con tres monedas: una en la mano, otra en el calzado y otra en la bolsa; la primera era para el esposo, la segunda la depositaba en el altar de los lares y la tercera en el altar del cruce de calles más próximo[77]. Después de unos funerales la casa se purificaba ofreciendo a los lares el sacrificio de dos carneros[78].

De todo esto se desprende que los lares no son antepasados deificados, sino los buenos espíritus, que juntamente con Vesta y los penates protegen los intereses de la casa: Vesta y los penates a los señores, los lares a los señores y a los siervos juntamente.

Los lares, que en un principio permanecieron en la intimidad del hogar, se hicieron públicos, al salir al cruce de los caminos en las fincas y de las calles en la ciudad: *lares compitales*. Las fiestas *Compitalia* establecidas por Servio Tulio, son en el orden del tiempo, la primera manifestación de este culto público. Su restauración por Augusto les dio plena confirmación oficial para los tiempos del Imperio.

Entre tanto los vemos invocados entre los dioses nacionales en la *deuotio* de Decio[79]. A los lares atribuye Propercio[80] el que Aníbal se alejara de Roma, considerándolos por ende como los defensores de la ciudad y del imperio[81]. Los vemos asociados a la *Fortuna Redux*, en un sacrificio de dos carneros hecho en el 214 por los hermanos Arvales, por la intención de Caracalla al salir hacia Nicomedia[82]. De nuevo los *fratres Arvales* en el 213 ofrecen a los *lares militares* un toro, blanco de cuernos dorados como a Júpiter *ob salutem uictoriamque Germanicam*, durante la expedición de Caracalla a aquellas tierras[83].

Las guerras en el mar ocasionaron el culto de los *lares marini* y *permarini.* El pretor Emilio Régulo les ofreció un templo en el campo Marte después de su victoria naval sobre la armada de Antíoco, año 190 a. C. Este templo fue dedicado once años más tarde por el censor M. Emilio Lépido[84]. Livio ha conservado la inscripción puesta al mismo tiempo en este templo y en el de Júpiter Capitolino, que parece redactada en versos saturnios[85]. En el día 22 de diciembre se celebraba el aniversario de la dedicación del templo, coincidiendo con las fiestas de Acca Larentia, madre de los lares, que se celebraba al día siguiente.

Una y otra celebración se complicó con la de los *lares praestites*, cuyo culto se quiere retrotraer hasta el sabino Tito Tacio, y que Ovidio asimila a los lares militares[86]. El epíteto *Praestites* se lo aplicó a los lares por primera vez Varrón, que según dice, lo tomó de los libros pontificales. Los *lares praestites* están relacionados con *Iuppiter Praestes*, venerado en Preneste; con la diosa *Praestita*, que figura en las Tablas Iguvinas y con una antigua divinidad romana *Praestitia* o *Praestana*, que se veneraba en el Palatino, en el Celio y en el Aventino[87]. Conocemos una imagen de los *lares praestites* por una moneda de la gente *Caesia*, perteneciente a los

últimos años de la República. Son dos jóvenes guerreros, sentados, con su lanza en la mano izquierda, vestidos con un manto que deja desnuda la parte superior del cuerpo, y un perro entre ellos. En la inscripción se lee: lare y debajo del podium en que se suponen sentados los lares: L. CAESI. El primer altar que estos lares tuvieron en Roma se lo erigieron los sabinos de Cures, y su fiesta se celebraba el 1 de mayo. Ovidio, a quien debemos todos estos detalles, les da por compañero el perro, símbolo de la vigilancia y expone así su acción protectora dando una serie de etimologías desgraciadas:

> *… praestant oculis omnia tuta tuis.*
> *Stant quoque pro nobis, et praesunt moenibus urbis*
> *et sunt praesentes, auxiliumque ferunt*[88].

Plutarco dice que visten una piel de perro[89]. Un bronce del Louvre nos presenta al lar vestido así, y en su mano derecha tiene un *riton* que termina en el cuerpo de un perro. El perro tiene un lugar muy destacado entre las víctimas en los cultos más antiguos de Roma, sobre todo de la Roma del Palatino. Así lo hallamos en el altar de Hércules en el foro Boario, y en el de *Genita Mana* o *Mania*, que según piensan algunos es la madre de los lares[90]. En la referida moneda de la *gens Caesia* los *lares praestites* tienen todo el aspecto de los Dióscuros, a los que recientemente se relacionan con el culto a *Iuturna*, por el recuerdo de la batalla de Regilo. Por ello modernamente se quiere ver en ellos los *Fratres Depidii o Digitti*, que los comentaristas de Virgilio colocan en torno de Vesta y relacionan con el culto al hogar[91].

Es cosa rara que teniendo tal raigambre el culto de los lares en la vida romana, sean tan pocos los monumentos en su honor durante la República. Excepto el templo ofrecido por Emilio Lépido, y el viejo altar que se atribuye al rey Tatio[92], los autores no hablan más que de un *sacellum* humilde. Este

sacellum lo vemos citado por un autor al narrar los sucesos del año 106 a. C., y cuya dedicación fija Ovidio en el día 27 de junio[93]. Estaba situado en el cruce de la Via Sacra, la Via Nova y la calle que subía al Palatino[94]. La inscripción[95] se ha encontrado en la bajada misma del Palatino en el Foro. Solinus dice que esa capilla estaba situada *in summa sacra via*[96]. Augusto veía en este templo el monumento más venerable del culto de los lares y el más digno de relacionar el culto y la piedad de la antigua Roma con el presente del Estado.

Los *lares compitales* se fueron asociando al genius de la casa imperial de Augusto. En el santuario principal, el del monte Palatino, los lares ya no se llamaban *lares publici*, sino *lares Augusti*[97].

Cuando muere Augusto en el año 14 d. C. no solamente quedaba restaurado el templo de los lares en la Via Sacra, sino que en los 266 cruces de calles de las 14 regiones en que ahora queda dividida la ciudad, se veneraban imágenes de los lares, representando al genio del emperador[98]. En este grupo, los lares han tomado el lugar de los penates primitivos y el lar único del culto antiguo está reemplazado por el genio. Casi igual que en el *Mercator*[99] de Plauto un personaje invoca a los dioses penates de su padre y al lar padre de la familia. O si se prefiere, según la concepción de Agusto, los penates desaparecen y en su lugar están los *lares compitales*, y el *Lar Familiaris*, es la representación religiosa del fundador del Imperio: *Genio Augusti et laribus*, como dicen las inscripciones de este tiempo[100], o *Genius Caesaris*, y luego *Genii Caesarum*[101].

2. *Los dioses Penates*

Los penates aparecen más determinados en la religión romana. Escribe San Isidoro: «Los gentiles llamaban penates a todos los dioses que veneraban en su casa. *Et penates dicti, quod essent in penetralibus, id est in secretis*. Pero no sabemos qué dioses eran ni cómo se llamaban[102]».

La palabra está relacionada con *penus*, con el sufijo que se halla en *nostras, Arpinas*, como ya había visto Cicerón: *penates siue a penu ducto nomine (est enim omne quo uescuntur homines penus), siue ab eo, quod penitus insident; ex quo etiam 'penetrales' a poetis uocantur*[103]. Esta segunda hipótesis es hoy más aceptada, relacionando su nombre con *penetrare* y *penetralia*[104]. Y el sentido que se les daba entre los antiguos era sumamente respetuoso: *qui penitus nos regant ratione, calore ac spiritu*[105].

El nombre se encuentra siempre en plural. El singular es una ficción de los gramáticos. Su naturaleza no corresponde a una personalidad única. Los dioses penetrales en las representaciones plásticas son tres: el lar y dos penates, uno de los cuales protege la comida y el otro la bebida[106]. En la casa se distingue la *celia*, especie de alacena en que se guardan las provisiones del gasto diario y el *penus*, que se considera como el depósito de los alimentos, cuando la tierra no produce, por eso los penates son venerados en enero, cuando la tierra descansa. Los penates forman grupo con el lar y el genius, como dioses protectores del hogar, pero resulta curioso que ni a los lares ni al genius se les llama *dii* o *diui*, en cambio a los penates siempre.

Las imágenes de los penates se conservan en el interior de la casa, en el *Tablinum*, en un armario (*sacrarium*) junto al cual ardía siempre una llamita. Se les hacía vivir íntimamente la vida de la familia, ofreciéndoles pequeños sacrificios en días señalados y dirigiéndoles oraciones rituales. Su altar

propiamente es el hogar en que se preparan los alimentos[107], situado al fondo del atrio. Con frecuencia cerca del altar, en el suelo de tierra batida, hay plantado un laurel, de perenne verdor, símbolo del vigor y medio de purificación[108].

Otras veces las imágenes de los penates se colocan delante del *penus*, cerca del hogar; aunque la divinidad del hogar era Vesta; pero es inseparable de los penates, por más que Vesta no es una diosa particular perteneciente a esta o aquella familia, sino el símbolo completo de la vitalidad de la religión doméstica[109]. Por eso Vesta y los penates están íntimamente unidos, no sólo en la casa, como ya nos dice Cicerón: «Y los dioses penates no distan mucho de Vesta[110]». La misma *aedes Vestae* que estaba provista de un *penus*, albergaba, según se cree, a «los penates del pueblo romano». Entre los santuarios abrasados en el incendio de Nerón, Tácito nombra *delubrum Vestae cum penatibus populi Romani*[111].

En el momento en que la familia se dispone a comer, el *pater* ofrece a los penates las primicias de los alimentos[112]. La misma mesa, el salero, la escudilla o cazuela de arcilla cocida que se pone junto al fuego, están dedicados a los penates y se consideran como cosas sagradas[113].

La sal y la harina son ofrendas comunes a los penates[114]. Con estos elementos se hacían los pasteles llamados *liba*, elemento importante en la nutrición de los romanos[115].

Es natural que al evolucionar hacia un lujo mucho mayor las condiciones de la vida, cambiara también la disposición del hogar, del comedor, de la cámara de las provisiones y el santuario de los dioses penates. En muchas casas las imágenes de los penates y de Vesta se reducen a unas pinturas en la cocina. Otras familias les dedican un santuario retirado, o bien en un ángulo del atrio, como se ve en algunas casas de Pompeya, o bien del peristilo. Cicerón nos habla de la casa de

Heyo en Siracusa, que dedicó a los penates una capilla tan rica que era un verdadero museo[116]. Augusto mantuvo en su palacio un *compluuium deorum penatium* ante el cual mandó plantar una palmera nacida casualmente entre las junturas de las piedras del *pavimento a* la entrada de su casa[117].

Fácilmente se admiten entre los dioses penates a otros dioses, que se consideran como protectores de la casa, por ejemplo, Júpiter, Ceres, Liber, Marte, Venus, Fortuna, etc[118].. Cuando Virgilio pone en boca de Héctor estas palabras dirigidas a Eneas:

> «Troya te confía sus objetos de culto y sus penates:
> recíbelos como compañeros de tu destino…»

y enseguida añade su cumplimiento por parte del héroe troyano:

> «Dicho esto me sacó del santuario en sus propias manos
> la poderosa Vesta, con las cintas sagradas y el fuego perenne[119]»

se refiere a Vesta y a otros dioses protectores de la ciudad de Troya, que lo habrían de ser igualmente de la ciudad que Eneas fundara. Por eso dice Servio: «De forma que entiendas a los dioses penates como troyanos; y que se refiere al rito de que habla Labeón en los libros que escribe sobre los dioses animales, de los que dice que se les dedican algunos cultos, siendo almas humanas que se han convertido en dioses, llamados 'animales' porque se han formado de las almas. Tales son, por ejemplo, los dioses penates y los vitales[120]».

Los comerciantes admitían entre sus dioses penates a Mercurio, los panaderos a Vulcano, y en Pompeya frecuentemente se encuentra a *Venus Pompeiana*, protectora de la ciudad en general, y de los habitantes en particular. Emperadores hubo que pusieron entre los penates de su casa a algunos de sus libertos, como hizo Vitelio con Narciso y Palas[121]. Por ello Servio[122] e Isidoro[123] dan esta definición:

«Penates son los dioses que se veneran en la intimidad de la casa». Son en realidad los dioses tutelares de la *domus*, recibidos en ella por tradición. «Y vosotros, sobre todo, penates patrios y familiares que me reclamasteis y llamasteis insistentemente, de cuya sede se me ha movido ahora esta controversia[124]». Los lares se adoraban en las casas, porque antiguamente los dueños se enterraban en ellas, según Servio: «Nuestros antepasados, como hemos dicho, enterraban a sus muertos en sus propias casas, de donde procede el culto a los lares en las casas. Por ello llamaban también 'larvas' a las sombras; *nam dii penates alii sunt*[125]». Los penates se llaman también *dii patrii*[126].

Los penates se identifican con los intereses, los afectos, las alegrías y las tristezas de la casa que protegen, son como miembros de la familia, que por otra parte casi se identifican con la misma casa[127]. Se desgarra el corazón al dejarlos; todos se sienten obligados a defenderlos, y ultrajarlos es un crimen[128], Y los penates por su parte se sienten también tan compenetrados con toda la familia que sufren cuando el dueño es lastimado, gozan con sus alegrías, divinizan la ley de la herencia y aseguran la perpetuidad de la raza[129].

Invocando a los penates hace el padre moribundo las últimas recomendaciones al hijo y le transmite el patrimonio familiar; y en nombre de los penates toma el hijo la responsabilidad de la casa[130]. Son inseparables de la casa, participando de todas sus condiciones, riqueza, pobreza, etc[131]. En caso de emigración de la familia los penates emigran con ella. Un joven que sale de casa de sus padres, dice a los penates familiares: «Dioses penates de mis padres, y tú, lar, padre de mi raza, yo os conjuro que guardéis intactos los bienes de mis antepasados. Yo quiero buscar otros penates y otro lar»[132]..

Los penates garantizan también el derecho y los deberes de la hospitalidad[133].

Como la religión del Estado estaba organizada sobre los módulos de la religión familiar, también la casa-estado tenía sus dioses penates *patrii* que para distinguirlos se les decía también *publici*, o *penates populi Romani*[134].

Lo mismo que cada casa, cada ciudad tiene también sus propios penates[135], como dice Servio: «Dioses penates patrios son los patronos de cada ciudad, como Minerva de Atenas, Juno de Cartago[136]». Según Macrobio, los penates de los romanos son Júpiter, Juno, Minerva y Vesta[137]; Servio añade a Mercurio[138]. Varrón se contenta con decir que habitan en la intimidad de la casa de la ciudad, pero se ignoran sus nombres y su número. Antiguamente se sabía que eran dos, del sexo masculino y armados de sendas lanzas. «Los dioses penates públicos se ven sentados en una capilla oscura de la Velia, bajo el aspecto de dos jóvenes armados y sentados[139]». Algo más tarde los identifican con Rómulo y Remo, o Fauno y Pico[140]; y después con Castor y Pólux[141]. Su culto se celebraba bastante en secreto en el *penus* de Vesta, que solamente se abría una vez al año y no todos los romanos podían contemplarlo, según nos dice Dionisio[142]. Además de la *Regia* había otro santuario de los penates en las *Carinae, sub Velia*, mencionado por primera vez a propósito de un acontecimiento del año 167 a. C. Parece que el templo de los penates de *sub Velia acogía* a los penates de Lavinium, desde que Roma dominó al Lacio en el año 338 a. C. El templo de la *Regia* veneraba a los penates originarios de Roma. Los de Lavinio eran los penates que trajo Eneas de Troya y depositó en esta ciudad al fundarla. «Lavinio fue la primera ciudad de estirpe romana fundada en el Lacio: por eso están allí nuestros dioses penates. Su nombre deriva de Lavinia, hija del rey Latino, esposa de Eneas[143]». Por eso todos los años los

sacerdotes romanos se trasladaban a Lavinium a ofrecer un sacrificio a los penates, a Vesta y a un Júpiter local, denominado *Indiges*. Cuando los magistrados salían a gobernar alguna provincia habida en suerte, o un general salía a una campaña, iban antes a Lavinium a honrar con ceremonias especiales a los dioses penates[144].

Augusto desvía la creencia en los penates hacia su propia gente. Coloca su imagen entre los *lares compítales*. Elevado al sumo pontificado dispone una *supplicatio* en honor de Vesta y de los penates y les dedica una capilla con altar en su palacio[145]. El Palatino se convierte en el centro del culto de los dioses patrios, como hasta el fin de la República lo había sido la *Regia*. Con ello la política de Augusto completa la idea de la Eneida de Virgilio: la familia de Augusto, sucesora y heredera directa de Eneas, acoge en su casa a los penates y los dioses tutelares de Troya, para que lo fueran de Roma, pero toda Roma está sintetizada en el palacio de Augusto. Con todo, los penates del Palatino no son exactamente los de Lavinium, ni los de la Regia, en donde sigue custodiándose el *Palladium*, salvado del desastre de Troya, y los objetos sagrados, recogidos por Anquíses y transportados por Eneas, que se custodiaban religiosamente en el *penus* de Vesta[146].

Hay íntima relación entre Vesta y los penates; Vesta misma es considerada como uno de los penates. Por lo menos, siendo ella el fuego sagrado del hogar estaba estrechamente relacionada con ellos y era un numen demasiado útil para que la dueña de la casa no le tuviera un mimo especial. Los sacrificios ofrecidos a los penates no se hacían sobre aras, sino en el fuego del hogar, como dice Virgilio:

Ad caelum cum uoce manus, et munera libo
intemerata focis…[147]

Así los comenta Servio: «*Intemerata*: es decir, perfectos ritualmente; porque si hay que libar algo de vino o

espolvorear un poco de ‘mola’, debe hacerse como lo requiere el sacrificio, ya que si se hace de otra manera se profana y perturba el acto sagrado. *Focis*: dice en el hogar y no en ara, porque ofrece el sacrificio en honor de los penates». Y el Focus era Vesta.

El culto a los penates públicos y privados subsistió bajo formas diversas hasta la caída total del paganismo. Contra los restos de estas creencias entre los mismos cristianos luchan escritores como Tertuliano[148] y Lactancio[149]. Por fin el Código de Teodosio prohíbe su culto en el año 392[150].

3. *El genius*

Sobre las nociones confusas que en todos los pueblos existen de lo que constituye la personalidad humana, lo que ella comporta consigo, y lo que de ella queda después de la muerte, se han forjado muchas ideas monstruosas y al alma del difunto se le han atribuido muchos tipos de supervivencias. No es preciso referirnos a otros pueblos, ni a otras religiones, puesto que en la religión romana topamos enseguida con un nombre lleno de oscuridad y de misterio. Es el concepto de *genius*. Ante todo *genius* está en íntima relación con *animus, anima, ingenium*[151], y sobre todo en ciertas expresiones de los cómicos en que *genius* es algo así como el buen apetito, el placer de comer, la gula[152]; e incluso en el argot de los parásitos *genius* es quien los invita a comer[153].

Etimológicamente la palabra procede de *gen-* (de donde los verbos *geno* y *gigno*)[154], pudiendo recibir un sentido activo «engendrar», o pasivo «nacer». Especificándose en el primer sentido, aunque podría en principio atribuirse también al elemento femenino, parece que desde toda la antigüedad la

palabra *genius* expresa «la fuerza específica del macho en el acto de la generación», la facultad de engendrar; en cambio, la naturaleza femenina será la llamada a concebir y a parir bajo la protección de Juno Lucina. Por lo tanto *genius* es el que engendra, y la que concibe *Iuno*. En este sentido dice Paulo: *Genius est deorum filius, et parens hominum ex quo homines gignuntur. Et propterea genius meus nominatur, quia me genuit*[155]. Y Censorino: *Genius est deus, cuius in tutela ut quisque natus est uiuit*[156].

Cada hombre tiene, pues, su genio que, como un dios tutelar, vigila sus actos y lo acompaña desde el nacimiento a la muerte, por eso algunos creían que nacía y moría juntamente con el hombre[157]; Varrón lo cuenta entre los dioses mayores[158]; Séneca atribuye a los antepasados la idea de que «a cada uno de nosotros se nos da como guía y protector un dios, no de los grandes, sino de categoría inferior, de la clase que llama Ovidio 'dioses plebeyos'[159], daban a cada uno su genio o su Juno[160]».

El suscita en nosotros los deseos, los apetitos naturales y en su honor se celebra una fiesta en determinadas circunstancias de la vida con ofrendas, sacrificios[161], incienso[162] y flores[163]. El secundar las inclinaciones naturales se decía *indulgere genio, curare genium, genio meo multa bona facere*[164] y con ello se indicaba que se realizaban actos alegres y serenos de la vida. Cuando se le contrariaba con afanes y preocupaciones (*defraudare genio*) era necesario aplacarlo (*placare*)[165] luego, para que siguiera manifestándose obsecuente con nuestra felicidad.

Algunos creían que el genio se identificaba con su alma[166] o con su fortuna. Familiarmente se juraba por el propio genio o el de un ser querido[167] y se rogaba por el genio de una persona[168]. Se invoca sobre todo en las ceremonias nupciales,

por cuanto las *iustae nuptiae* eran el medio legítimo de conseguir la perennidad de la vida. Por eso el *lectus genialis*, consagrado al genio de los esposos, debía estar dispuesto en el atrio de la casa del esposo, cuando llegaba la mujer a ella[169]. En este caso el genio propio de los hombres es Júpiter, tal es la serpiente padre del primer africano[170], y el de las mujeres Juno[171]. Todo atentado, en consecuencia, contra la santidad del matrimonio es un sacrilegio contra el genio[172],

Tienen los genios su punto de contacto con los δαίμονες griegos y con los ángeles del Asia. A la muerte del hombre su genio se cierne sobre el sepulcro y puede permanecer como espíritu bueno, *manes*, o espíritu malo, *lemures, laruae*[173]. Cada cosa tiene su genio, incluso los dioses[174]. El genio del senado, en sus grandes resoluciones, es un verdadero *numen*, según Cicerón[175] que le mueve a realizar actos más allá de los puramente humanos. Incluso el pueblo romano reunido en asamblea tiene su *numen*[176]. *Numen* es también el genio de Augusto al que Ovidio suplica, juntamente con Marte, favor para realizar un largo viaje[177]. Cuando un general partía para la guerra tomaba los auspicios, es decir, se cargaba de *numen* para la realización de aquella empresa. En tiempos del Imperio todas las empresas guerreras, salga o no el emperador a campaña, se llevan a cabo bajo su *numen*, sus auspicios o su genio.

El genio de las personas se representaba por una o dos serpientes como vemos en las pinturas de Pompeya. Comentando la escena descrita por Virgilio en que un genio en forma de serpiente se mueve en torno del sepulcro de Anquises[178], dice Servio: «Más aún, el genio de los hombres fue una serpiente. Con mucha frecuencia en torno a la imagen yacente del hombre se ve una culebra en los antiguos monumentos sepulcrales, que a veces se desliza alrededor de la mesa de las oblaciones presentadas al difunto[179]». Cuando

en un lugar se pintaban unas serpientes quedaba lleno de genio, y debía conservarse siempre limpio. Así espanta Persio de un rincón a los niños adonde iban a orinar al salir de la escuela: *Pingue duos angues: pueri, sacer est locus…*[180].

El *genius publicus*, se representaba como un hombre barbudo, luego como un joven, cubierto con un manto, con la cornucopia en la izquierda y una copa sacrificial en la derecha.

En momentos especiales se invocaban como genios algunos seres abstractos, como *Pauor* y *Pallor* invocados por Tulo Hostilio contra los Fidenates[181], la *Virtus, Concordia, Pietas, Clementia, Fortuna, Victoria, Cura, Fames, Metus, Anxietas*[182], *Luctus, Pallor, Fames*[183].

El culto al genio no está documentado antes de los tiempos de la segunda guerra púnica[184], y en él influyen las ideas helénicas sobre el *daemon* y el estoicismo; y en cierto modo se considera como la personificación religiosa de la *uis abdita quaedam*, que no deja de ser una verdadera divinidad en el epicureismo de Lucrecio[185].

El *genius* se relaciona inmediatamente con los *lares*, los *penates* y los *manes*, perteneciendo así a la antigua religión del Lacio.

En la fe popular el *genius* hace a Dios presente en todos los aspectos de la realidad, en sus dos vertientes de conservador y de productor.

Concretamente en la religión romana, como veremos, los dioses que presiden la generación tienen un lugar muy destacado. Varrón los llama *dei selecti* y Ennio les aplica el epíteto de *(di) genitales*[186], término que luego se reserva mejor para los dioses que santifican el matrimonio, *genialis lectus*[187], *genialia*, «ritos del matrimonio[188]».

El genio forma parte de las divinidades familiares, resumiendo sus influencias particulares, hasta que cayó en olvido por influjo de una filosofía rudimentaria. Para explicarse su presencia en la religión romana no es preciso remontarse a la Etruria, sino relacionarla con la etimología de la palabra latina *ingenium*. El genio es ante todo los fuerza divina que engendra. Dice Aufustio: «El genio es hijo de los dioses y padre de los hombres, porque por él son engendrados. Y por eso puedo hablar de 'mi genio' porque él me engendró[189]».

La primera manifestación de su hacer es la unión de los sexos; el lecho nupcial, puesto bajo su protección, se llama *genialis*: «El lecho nupcial que se dispone en el día de las nupcias en honor del genio; de él recibe su nombre y se llama 'lecho nupcial'»[190].

El *genius*, que preside el acto de la generación, se manifiesta sobre todo en el día del nacimiento, y determina el carácter y la condición de cada persona[191].

Lucilio, siguiendo al socrático Euclides, admite dos genios para cada persona: uno bueno y otro malo, que explican el que cada cual sienta inclinaciones hacia una y otra parte[192]. Cada cual tiene su genio, y hay genios más poderosos que otros, y su intervención explica las victorias y las derrotas en las ambiciones opuestas. Un sacerdote egipcio anuncia a M. Antonio que su genio cede ante el de Octaviano[193]. El emperador Juliano recibió la visita de su genio bueno en la Galia, anunciándole su elevación al trono; y el genio malo, de aspecto terrible, después de su expedición contra los persas[194]. De ahí las expresiones: *propitium, iratum, sinistrum genium habere*[195], y el *placare genium*[196].

El genio nace y muere con cada hombre, es decir, vuelve al seno del alma universal de la que es emanación: «Sabe el

genio, este compañero que regula la acción de nuestro astro natal, este dios de la humana naturaleza, mortal con cada individuo, de aspecto cambiante, blanco unas veces y negro otras[197]».

Es de condición masculina, por eso no se atribuye más que a los hombres, por ser el principio divino de la generación, *tutela generandi*. A las mujeres, en cambio, se les atribuye una *Iuno: tutela pariendi*, que es una aplicación concreta de la generación *Iuno Lucina*, que preside los partos. A los *genii*, pues, responden las *limones. Iuno mea*, dicen las mujeres, cuando los hombres se refieren a *genius meus*. De esta forma, dice Plinio, el mundo de los seres divinos sobrepasa en número al de los hombres[198].

El culto es muy sencillo, se le obsequia en el aniversario del nacimiento. Las ofrendas de ordinario no suelen ser sangrientas, y aparecen revestidas de un ambiente manifiesto de piedadd: vino, flores, incienso, acompañado todo ello de danzas en torno del ara[199]. Cuando más se le ofrece un macho cabrío, o un puerco, animales que recuerdan bien la generación[200].

El genio se representaba de ordinario por una serpiente[201]. En los matrimonios bienavenidos se figuraba al *genius* y a la *tuno* por dos serpientes, una macho y otra hembra[202]. Muchas leyendas hablan de serpientes misteriosas que habían tenido relación con mujeres, engendrando en ellas hombres eminentes, como el primer Africano[203]; Augusto que había sido concebido por su madre Atia de una *serpens draco*[204].

El genio del *pater familias* se representaba en figura de hombre, vestido de toga, con la cabeza cubierta, en actitud de sacrificar, haciendo una libación. A veces aparece rodeado de otras divinidades, como los lares domésticos. A veces aparecen más figuras como los manes, y los lares, los penates,

tomándose indistintamente unos por otros, como dice Servio[205]. Varrón, por ejemplo, los confunde a todos ellos.

En las fiestas de los *parentalia* se honraba al *genius* de los antepasados, como Eneas honra a su padre, ofreciéndole guirnaldas de flores, granos macerados en vino, sal, violetas, etc[206].. Ovidio habla de las fiestas *larentalia*, muy agradables a los genios (*geniis accepta*); y de otra fiesta, los *feralia*, al fin del Imperio llamadas también *genialia*, las celebraron con juegos en honor de los muertos, *genialici*.

Fácilmente se confunde el *genius* con el lar[207]; y así también en la inscripción *genio Augusti et laribus paternis*, y la variante *laribus Augusti et genio Augusti sacrum*. Con todo, en el seno de la familia, el *lar* es el espíritu en que se encarna una raza y el genio es el guardián especial de los individuos que la renuevan. Los penates son el mismo *lar* o el mismo genius en cuanto guardan la despensa.

Ya hemos dicho que el *genius* latino responde al *daemon* griego[208], de ahí que a veces se atribuyan al genio propiedades que no son indígenas de Italia. Cicerón no usa nunca en este sentido la palabra *genius* sino *lar*[209]. *Genius* en él es idéntico a *Fortuna*.

El *genius* es, pues, el *numen* tutelar sobre los hombres y sobre las cosas. Séneca dice que los latinos ponen un espíritu divino en los fenómenos y acontecimientos naturales que producen en el alma un efecto religioso[210], este espíritu se expresa con la palabra *genius* o *tutela*. Todas las cosas tienen también su *tutela* o *genius*[211].

En Virgilio[212] se mezcla la idea de este genio con los penates, protectores de la despensa de la familia, y con la del primer vástago, héroe de una raza, invocado con las divinidades primordiales: la Tierra, las Ninfas, los Ríos, la Noche. A veces el genio de un lugar es invocado juntamente

con los grandes dioses Júpiter, Junio, Ceres, etc., cuando se quiere localizar una creencia o una práctica religiosa[213].

Una particularidad del genio que no tiene el *daemon* griego es que, colocado por la piedad entre los dioses personales, representa la divinidad ideal, en oposición al antropomorfismo. El genio de Júpiter, por ejemplo, se distingue de Júpiter mismo[214]. Esta distinción entre el genio de un dios y su personalidad favorecía mucho a los romanos en los países extranjeros, y les ayudaba a identificar las divinidades exóticas con las de su religión nacional, rindiendo culto al genio de los dioses vencidos. El *genius* de los dioses es su *numen* localizado sobre todo en su aspecto moral, como una especie de unión entre el mundo de los dioses y la naturaleza humana. Apolo es un dios universal, pero es el genius protector de la casa de Sila; Minerva de la de Cicerón. Varrón lo coloca entre los dioses *selecti* (entre Saturno y Mercurio, pero hace de él el *alma* razonable del hombre, en oposición a los sentidos inferiores y a las pasiones; después lo constituye en el alma del mundo y lo llama *uniuersalis genius*, siguiendo a los estoicos[215].

Toda reunión, agrupación, asociación política o profesional, toda familia y casta está colocada bajo la protección de un genio especial. Como los ángeles en el cristianismo, atienden a los individuos, a las asociaciones, a las ciudades y a las naciones. Los genios están por todo: en los *uici*, en los *pagi*, en las curias, decurias, municipios, colonias, etc., como hemos visto en Servio[216]. Leemos en Prudencio: «¿Por qué fingís un genio solamente en Roma, siendo así que soléis designar sus genios especiales a las puertas, a las casas, a las termas, a las mismas tabernas, y por todos los barrios de la ciudad, por todos los lugares imagináis muchos centenares de genios, y si no hay callejón, ni ángulo alguno libre de la sombra del genio? Falta que una locura semejante imponga el

hado a todas las cosas, de forma que cualquier pared esté fundada y levantada con su propia estrella, que la colme de suerte cuando caiga y cuando la construyan[217]». Este genio renovador y reanimador de todas las cosas era el *genius Iouialis*[218]. Así se dice *genius populi Romani*[219], distinto del *genius urbis Romae*, que tiene un escudo consagrado en el Capitolio con la mención de una fórmula antiquísima en la religión romana: *genio urbis Romae siue mas siue femina*[220]. También se recuerdan los genios de otras ciudades distintas de Roma. Tertuliano nos cita un buen número con sus nombres característicos, unos machos y otros hembras[221].

Durante el Imperio se mencionan sobre todo los genios particulares de los emperadores, asociados después de Augusto al culto de los lares públicos[222]. En las fiestas *compitalia*, entre las imágenes de los dos lares, hacía poner en las capillitas de cada cantón la imagen de su propio genio; y el senado decretó que en el principio de cada comida se hicieran libaciones al genio del emperádor[223], De ahí procedía el uso de jurar por la divinidad (*numen*) o por el genio del emperador[224], haciéndose luego obligatorio tal juramento, siendo castigados duramente los que se negaban[225].

Y si esto se hacía en Roma, mucho más en las provincias. En el oriente los reyes recolectaban dinero para terminar el Olimpeion de Atenas y consagrarlo al genio de Augusto[226]. Los esclavos y libertos de España ofrecen un templo a Augusto: *lares et genius cum aedicula*[227]. Una estatua de Augusto conservada en el museo Vaticano presenta al emperador con los atributos y funciones de *genius publicus populi Romani*.

4. *Dioses menores de la casa*

Junto a estos dioses más o menos personificados y concretos de la *domus*, que es el templo de la familia, la protege otra serie de divinidades menores. Dice Cicerón: «Los dioses inmortales con su poder y su auxilio defienden las casas de la ciudad[228]». En torno de cada casa hay una serie de diosecillos estrechamente solidarios, de los que cada uno no es más que el nombre que lleva, un nombre de agente que define la función que desempeña en servicio del hombre o de las cosas relacionadas con él[229]. En torno de la casa voltean como espíritus buenos, o dependientes seres misteriosos que velan por sus diversas dependencias, sobre todo la más importante que es la puerta. Sobre ella, ante todo, se extiende la protección de *Ianus*, dios de todos los principios, de todas las entradas, tan unido está Jano a esta parte de la casa que hasta recibe de él su nombre *Ianua*[230]. A *Ianus* se le da como asistenta su homónima *Iana*[231]. Pero cada parte de la casa necesita un dios especial, que en cuanto presida y guarde los batientes (*fores*) se llamará *Forculus*; como protector del dintel y del umbral (*limen*) será *Limentinus y Lima*, y como protector de los goznes y quicios (*cardines*) se llama *Cardea o Cama*, vela las entradas y las salidas de los miembros de la familia[232], tiene sumo cuidado de evitar la entrada en la casa de las *strigae* o vampiros que van a chupar la sangre de los niños[233]. Jano le ha confiado el espino blanco que tiene la virtud de alejar de la puerta la influencia de todos los espíritus malignos. Su fiesta se celebra el día 1 de junio. Se le inmolaba una cerda y se comía tocino con habas, cuyas primicias se ofrecían a la diosa, por eso el día 1 de junio se llamaba *kalendae faboniae*[234]. Quien comía en tal fecha de esas viandas no sentía dolor de vientre en todo el año. Plauto presenta a un joven que marcha de casa de sus padres y ruega así por ella: «¡Oh vosotros, dintel y umbral! Os saludo y os deseo que lo paséis bien. Hoy, por última vez, piso el suelo de

mi casa y de mi país. ¡Oh penates de mi padre y de mi madre! ¡Oh tú, lar, dueño de nuestra casa! A vosotros confío las cosas de mis padres, para que las guardéis bien. Voy en busca de otros penates y de otro lar, de otra ciudad y de otro país[235]».

Los arcos de la casa están consagrados a la diosa *Arquis*, y el fuego en torno del cual hemos visto a los dioses penates de la casa está custodiado por el dios *Lateranus*[236].

El suelo de la casa era la morada de los fantasmas, *lemures*, que se manifestaban sobre todo los días 9, 11 y 13 de mayo[237], en que andan sueltos, por eso tales fechas eran días de mal agüero.

El techo de la casa tenía también elemento sobrenatural. En el *atrium* se abría el *impluuium*. Los seres anormales y no mortales no podían entrar por la puerta, y lo hacían por el *impluuium*. Por ejemplo, si se comunica la muerte de un hombre, supongamos de un soldado que se da por desaparecido, y luego resulta falsa la noticia, y se presenta junto a su casa, no puede entrar en ella por la puerta, puesto que oficialmente ha sido declarado muerto, y no pertenece ya a este mundo, porque los suyos le han celebrado los funerales. Debía subir al tejado y descolgarse por medio de una cuerda por el *impluuium*. Cuando llegaba a casa un aherrojado, un encadenado debía ante todo despojarse de sus cadenas y éstas eran echadas por el *impluuium* al centro de la casa, para que no contaminaran a los dioses del umbral.

Como dioses protectores de la economía de la casa pululaban por ella la diosa *Pecunia*, que procuraba las buenas ganancias y protegía el dinero, pero como éste era o de cobre o de plata se sintió la necesidad de los dioses *Esculano* y de su hijo el dios *Argentino*. «Pusieron a Esculano padre de Argentino, precisamente porque comenzó primero a estar en uso la moneda de cobre, y después la de plata. Sin embargo,

me admiro de que *Argentino* no engendrara a *Aurino*, porque a él le siguió la moneda de oro», dice San Agustín[238]. *Arculus* protegía las arcas en que se guardaba el dinero, y *Honor* daba a los habitantes de la casa la cualidad de ser honrados.

5. *Dioses de la hacienda*

En el interior de las villas, en la parte habitada por los hombres, residían y se veneraban los mismos dioses domésticos que acabamos de nombrar para la casa. Advierte muy bien Catón que cuando el *pater familias* llegue a su villa, ante todo «debe saludar al lar familiar[239]», y después ya se preocupará de los negocios de la finca. No permite que el *uillicus* (encargado) ofrezca por su cuenta sacrificios más que los acostumbrados en los días de *los Compitalia*, y los obsequios debidos a los penates en cada comida[240]. No quiere que introduzca, por los abusos que ello supondría, en la finca ni arúspices, ni augures, ni agoreros, ni caldeos[241]. Y a la *uillica* le advierte, que no ofrezca ella, ni encargue a nadie que ofrezca sacrificio alguno sin la orden expresa del señor o de la señora, porque, le dice, *scito dominum pro tota familia rem diuinam facere*[242]. Eso sí, le encarga que en los días de las kalendas, de las nonas y de los idus de cada mes y en los días festivos, corone de flores el hogar y ruegue en esas mismas fechas al lar familiar por la abundancia y prosperidad de la casa[243].

El dueño de la hacienda acude a los dioses cuando por cualquier motivo su finca ha quedado impura, o cuando desea asegurarse una buena cosecha y la prosperidad en sus ganados, unas veces por medio de ofrendas o votos anuales a Marte Silvano para la conservación de los bueyes[244], otras con la ofrenda de un *daps* rústico a Júpiter, consistente en una

libra de carne del rebaño y una vasija de vino[245], o un sacrificio de una cerda *praecidanea* a Ceres antes de empezar la siega:

> Antes de empezar la siega presentarás el sacrificio de una cerda *praecidanea* de esta forma. Ofrece a Ceres una cerda *praecidanea* antes de recoger el farro, el trigo, la cebada, las habas y la semilla de los rábanos. Invoca previamente con vino a Jano, a Júpiter y a Juno antes de inmolar la cerda. A Jano preséntale así la torta: Jano padre, con esta torta que te presento te dirijo mis buenas súplicas para que seas benévolo y propicio conmigo, con mis hijos, con mi casa y con mi familia. Presenta a Júpiter la torta buena y ruégale así: Júpiter, al presentarte esta torta exquisita te dirijo mis buenos ruegos para que te muestres benévolo y propicio conmigo, con mis hijos, con mi casa y con mi familia, complácete con esta ofrenda. Después presentarás el vino a Jano de esta manera: Jano padre, como te he rogado al ofrecerte la tarta con buenas súplicas, por esta misma causa sé glorificado con este vino que te ofrezco. Y luego a Júpiter así: Sé glorificado con esta tarta y con este vino. Después inmola la *cerda praecidanea*. Una vez que se le hayan sacado las entrañas, presenta la ofrenda a Jano y ofrécesela como antes has hecho. Presenta a Júpiter la torta, y ofrécesela como has hecho antes. Ofrece de nuevo vino a Jano y a Júpiter. Después preséntale a Ceres las entrañas y vino[246].

O un sencillo sacrificio expiatorio de un cerdo, ofrecido al dios o a la diosa que presida el bosque que su dueño quiere aclarar o trabajar en él. Tan sagrado es un bosque que el dueño no se atreve a cortar ni un árbol, ni a pegar un golpe de azada, sin atraerse antes la benevolencia y el favor de la divinidad que allí habita[247]. Y por fin la *lustratio agri* que Catón presenta en su capítulo 141, y que en realidad es una imitación en pequeño de la *suouetaurilia* pública. Pero aquí no se trata de un sacrificio del Estado sino de una familia, no se purifica el *ager Romanus*, sino el *fundus* de un campesino, no se busca con ello la protección sobre la *urbs* o la *res publica* sino de la *uilla* y de la *domus* de un ciudadano. Esta purificación se empieza también con el ofrecimiento previo de vino a Jano y a Júpiter, aunque después el gran sacrificio de las víctimas, aquí *lactentia*, va dirigido a Marte.

Muchos son los dioses de la religión romana que protegen el campo, como Ceres, Conso, Ops, Vertumno, Pomona, Pales, Faunos, Flora, Silvano, Término; pero ahora nos contentaremos con presentar otras divinidades menos precisas, que manifiestan alguna protección muy concreta.

Las fuerzas ocultas de la naturaleza, que se manifiestan en la consecución o en la detención de los frutos de la tierra, eran la manifestación de Dios, y por tanto los romanos trataban de hacerlo propicio con su veneración y con sus ofrendas. En ello se echa de ver la condición primitiva de los romanos que, al ser agricultores, y estar dotados de un íntimo sentimiento doméstico, divinizan sobre todo las fuerzas climatológicas, telúricas y domésticas. Para una buena cosecha se precisa ante todo un buen clima, un ambiente propicio en el cielo que lo envuelve todo, esta divinidad será Júpiter: *aspice hoc sublime candens, quem inuocant omnes Iouem*[248], y especificando más dice el mismo Ennio: «Este es ese Júpiter que digo, al cual los griegos llaman *aer* y es el viento y las nubes, la lluvia después, y tras la lluvia el frío, después el viento, aire de nuevo. Todo esto que te digo es Júpiter, porque ayuda a los hombres, a las ciudades y a las bestias[249]». Agrega Cicerón: *Iuuans pater - a iuuando Iouem*[250]. Júpiter es ahora invocado por los poetas «padre de los dioses y de los hombres», pero nuestros mayores lo llamaban «óptimo» y «máximo» y primeramente «óptimo», esto es, beneficentísimo, más que «máximo» porque es mayor y más agradable cosa favorecer a muchos que tener mucho poder; y aduce a continuación un testimonio similar de Eurípides[251]:

> Mira el éter sublime do quiera difundido
> que con tiernos abrazos toda la tierra ciñe:
> a éste tened por suma deidad: llamadlo Júpiter.

De una forma semejante la divinidad germinativa de la tierra se llamará Ceres: «La tierra pare todas las gentes y las

recoge de nuevo… les da alimento… y se llama Ceres, porque produce los frutos[252]». Esta voluntad y poder divino, el del cielo que generalmente llamamos *louem* y de la tierra *Cererem*, deben actuar de diversa forma según la fase en que se encuentra la cosecha. Y la preocupación del romano consistirá en invocar a Dios con el nombre exacto que le obligue a prestar un favor. De ahí proceden los *Indigitamenta* o invocaciones en letamía, *nomina numinibus ex officiis imposita*, como los define Servio[253], por ejemplo: *ut ab occatione deus Occator dicatur, a sarritione deus Sarritor, a stercoratione Sterquilinus*[254], *a satione Sator*. Estos nombres se contienen en los *Indigitamenta*, es decir, *in libris Pontificalibus, qui et nomina deorum et rationes ipsorum nominum continent*. Como estos libros se atribuían a Numa Pompilio, se llaman *Indigitamenta Pompiliana*[255]. También en Lucrecio hay una alusión a estas invocaciones por las que se trata de concretar qué dios específico mueve hacia una u otra parte la actividad del rayo: «Esto es conocer la naturaleza misma del refulgente relámpago, y ver con qué fuerza produce cada uno de sus efectos, y no buscarindicios sobre los secretos designios de los dioses revolviendo inútilmente los libros hueros de los etruscos: de qué punto ha partido el vuelo de la llama, o hacia qué parte se ha dirigido; o de qué forma se ha metido por lugares cerrados, y cómo ha salido de ellos después de dominarlos; o, en fin, qué desventura puede seguirse de la caída del rayo[256]».

Conocemos la invocación del Flamen en el *Sacrum Cereale*, transmitida por el analista anticuario Fabio Píctor (hacia el 130 a. C.), que invoca así al grupo de divinidades protectoras de los cereales:

Veruactor, Reparator, Imporcitor, Insitor,
Obarator, Occator, Sarcitor, Subruncinator,
Messor, Conuector, Conditor, Promitor[257].

Pero nadie como Varrón nos da cuenta de todos los dioses que intervienen en las cosas y en la vida de los hombres. Del grupo de los dioses protectores y asistentes del campo nos habla en su libro 14.º de *Antigüedades divinas*, que en gran parte nos han conservado los padres de la iglesia y escritores polemistas del cristianismo, que los recuerdan con el afán de ridiculizar divinidades tan insignificantes y diminutas, cuya vida es la simple opinión que indica su nombre. Según la forma externa y condición del terreno nos encontraremos con diversos dioses, porque los campos arados se confían a *Rusina* o *Rurina*; las cimas montañosas y las cordillera al dios *Iugatinus*; los collados a la diosa *Collatina*; los montes al dios *Montinus*; los valles a *Vallonia*, las umbrías y las laderas de las montañas, y las cuestas de los caminos a *Ascensus* y *Cliuicola*[258].

Interés especial para el labrador merece el cultivo y el logro de las mieses, sobre todo el trigo y la cebada, pues bien, una serie de diosecillos atenderán las mieses desde la siembra al almacenaje en el granero. La lista, naturalmente, se abre con Jano y Saturno, gracias a los cuales la tierra se dispone y recibe la semilla[259], cuyo esparcimiento o siembra preside el dios *Sator*, que no se distingue bien de *Saturnus*[260]. Una vez recibido el grano en el seno de la tierra lo abriga y alimenta *Seta, Semonia* o *Fructiseia o Frugeia*[261]. *Proserpina* es la diosa del período de lá germinación; *Segetia* nutre a la plantita cuando brota del suelo; y entre tanto *Nodutus* se entretiene en formar la cañita y distribuir en partes convenientes los nudillos que la han de robustecer y sostener. *Volutina* abriga envolviendo a la plantita con sus vainillas protectoras; pero cuando las vainillas se abren para que salga la espiga, confía su labor a *Patelena, Patellana* o *Patella. Panda*, conocida también por los nombres *Pandina, Empanda* y *Pantica*, es la diosa de las espigas abiertas. Preside el ciclo más interesante

en que la espiga florece y grana, por eso recibe la ayuda de *Flora*. Pero en esta etapa interviene también la gran Ceres[262]. A veces unas espigas crecen mucho y otras quedan retrasadas, para darles uniformidad está la diosa *Hostilina* que las iguala y empareja, porque antiguamente «igualar» se decía *hostire. Lactans* o *Lacturnus* cuida a las espigas cuando el trigo está en leche[263]; pero pronto llega *Matuta* que las hace madurar.

Para que las espigas crezcan fuertes y lleguen a sazón hay otras divinidades que las favorecen indirectamente, como *Sterquilinus* (conocido también por los nombres *Stercutus, Stercutius, Sterculus, Sterculius*) que favorece con el estiércol y toda clase de abonos el crecimiento y la lozanía de las mieses[264]. *Robigus* y la diosa *Robigo* protegen al trigo de la royuela o del tizón. *Spinensis, Runcina, Sarritor* están afanosos por liberar al campo de cardos, abrojos, hierbas inútiles y cizañas y balluecas perjudiciales.

Messia vela por la siega de los trigos maduros[265]; *Messor* atiende a los segadores y *Convector* a los acarreadores. *Tutelina* conserva las mieses desde la siega a la trilla[266]. *Noduterensis*, o simplemente *Terensis* protege y preside la trilla en la era[267].

Ops, Consus y Conditor almacenan y conservan el grano en los graneros, de dónde lo saca *Promitor* para confiarlo a los dioses que entienden luego en la fabricación y preparación del pan.

Los dioses protectores de los otros productos que pueden cultivarse o lograrse en las villas son menos numerosos: *Faunus, Siluanus, Nemestrinus, Nemorensis*, que andan por las selvas[268]; *Puta y Pomona* son divinidades de los árboles frutales; *Plora* esparce las flores por los prados; *Meditrina* preside el cultivo de la viña. *Mellona* o *Mellonia* es la diosa de la miel y del cuidado de las abejas[269]. *Pales* conduce los

rebaños de las ovejas y atiende a los pastores; *Lupercus* guarda a los ganados de los lobos; *Bubona* se encarga de la crianza y conservación de los bueyes; *Caprotina (Iuno)* es la diosa de las cabras. Cuando los animales sufren podagra o cualquier tipo de pestes o úlceras los atiende *Verminus*; y, por fin, *Epona*, la diosa de los caballos, de la que vamos a hacer una presentación un poco más extensa para que sirva como explicación del tipo de estos diosecillos que pululan en torno de las villas romanas. *Epona* es la divinidad que protege a los caballos y animales de trabajo en el campo[270]. Es latina y compañera en los *Indigitamenta* de *Mellona, Pomona, Bubona*. Su nombre deriva de algún dialecto itálico en que el caballo, *equus*, se decía *epus (epos* en galo, ἵππος en griego), *Epo-* en nombres propios y en *eporediae* (domadores de caballos) en Plinio. Fuera de los *Indigitamenta* su nombre no aparece hasta Juvenal, que lo cita con desprecio como en oposición a los dioses instituidos por Numa. Si no atendemos más que a la literatura, Epona no fue venerada en Roma hasta los tiempos del Imperio[271]. Teniendo en cuenta que el animal mediterráneo es el burro y no el caballo, podemos pensar que la divinidad protectora de todo cuadrúpedo de carga, que ayuda al hombre en su trabajo, tomó el nombre del más digno de ellos[272]. El griego Agesila cuenta en su *Historia de Italia* que un cierto Fuluius Stellus, que sentía repugnancia de las mujeres, se unió a una yegua y tuvo una hija hermosísima, a la que llamó *Epona*. El Pseudo-Plutarco añade, que «es la diosa que vela sobre los caballos[273]». Como la tal leyenda es muy sospechosa y no se encuentra explicación alguna de esta diosa, se supone que es de importación celta donde existe el sustantivo *epo* «caballo».

Por otra parte los galos pasaban por ser un pueblo muy dado a la cría de caballos, que enganchaban en carros, como se deduce del hecho de que se han introducido en latín

muchas palabras de estos pueblos que designan diversos tipos de carros, por ejemplo, *rheda, petorritum*, etc[274].. Hay que añadir que la mayor parte de inscripciones relativas al culto de *Epona* proceden de la Galía, Germania, España e Inglaterra[275]. Parece que la diosa se preócupaba sobre todo de suministrar a los animales de carga la comida diaria, o bien el pasto en los prados, o bien el pienso en los pesebres, y proteger a estos animales contra todos los conjuros, enfermedades y accidentes en el trabajo. Pensaban que especialmente sobre los caballos de carreras las brujas nocturnas echaban al amparo de las tinieblas malos conjuros en los establos para inutilizar los caballos y de ahí la necesidad de una divinidad protectora a la que invocaban y obsequiaban, los cocheros y los partidarios de cada cuadriga de las carreras del circo. De ahí su importancia aun en los ámbitos de la ciudad[276]. En las invocaciones se la saluda como *Augusta, Regina, Sancta*. Su estatua solía colocarse en nichos y hornacinas que se adornaban con flores y guirnaldas siempre frescas, sobre todo en los establos de los caballos del circo. Aparece siempre vestida como las divinidades de carácter severo y grave y en torno de ella algunas parejas de caballos, asnos o mulos a los que acaricia con sus manos y ellos se le aproximan mansamente. Así aparece en una pintura en la Via Apia. Otras veces se ve a mujeriegas sobre un caballo, muy reposada, aunque el animal lleva un trote tendido.

6. *Dioses en torno de la persona*

Varrón llama dioses ciertos a aquéllos cuyas actividades aparecen bien determinadas. Son ciertos, propios y sempiternos[277]. Los autores que se sirven de esta distinción

de dioses ciertos e inciertos, lo hacen siguiendo la idea varroniana[278]. A los dioses ciertos los presenta divididos en dos categorías: 1) los que presiden la vida del hombre, desde la concepción hasta los funerales; y 2) los que velan sobre las cosas que el hombre precisa para vivir, como la casa, la hacienda, etc[279].. Puesto que de éstos últimos hemos hablado ya anteriormente, vamos a contemplar ahora la legión de dioses y diosecillos insignificantes que protegen en equipos la vida del hombre. La serie aparece encabezada por Jano y terminada por Nenia[280].

Ianus es el que abre los caminos para la formación de una existencia humana: *aditum aperit recipiendo semini*[281]. Junto a él están *Consiuus* (*Conseuius*), que es un doble de Jano, o que cumple el mismo oficio[282]; *Saturnus*, dios de las simientes[283], y la pareja *Liberus* y *Libera* que facilitan la inseminación y la ovulación[284].

Concebida la criatura pasa al cuidado de otras divinidades, *Fluonia* (o *Fluuonia*) que retiene la sangre en el seno de la madre[285]; *Alemona*, que procura su sustento en el vientre materno[286]. *Nona* y *Décima* atienden al hijo y a la madre en los dos últimos meses antes del nacimiento.

Luego viene el parto[287], en que interviene *Partula*, que avisa con los primeros dolores; *Parca*, que según Varrón recibe su nombre de *partu*[288]; *Lucinia*, dirige el alumbramiento; *Diespiter*, lo pone en la luz; *Vitunnus*, introduce en la vida a la criatura; *Sentius* le da el sentido[289]. Otras divinidades vigilan y atienden juntamente con estos nombrados los más mínimos detalles del nacimiento: *Prosa (Prorsa, Porrina, Anteuorta, Postuorta)* procura la salida del niño. La una si se presenta de cabeza y la otra, *Postuorta, Carmenta*, en el caso contrario[290]. *Egeria* es adorada por las mujeres porque pensaban que ella hacía salir fácilmente

(*egerere)* el feto del útero[291]. *Numeria* es la diosa de los alumbramientos rápidos[292]. *Natio* la protectora de las mujeres fecundas[293]. *Candilifera* en el instante del alumbramiento encendía una candela de cera[294].

Ha nacido felizmente el niño o la niña. Se retiraban esos dioses, y acudían otros dispuestos a defenderlo en escuadra cerrada. Porque ante todo hay que evitar que el rústico *Siluanus* penetre en casa para atormentar a la madre, y para ello montan la guardia tres dioses, figurados en tres hombres, que rondan de noche las entradas de la casa y golpean el dintel, primero con un hacha, después con un mortero, y por último lo barren con escobas de la era, para prohibir con estos símbolos de la labranza la entrada del dios Silvano, porque ni los árboles se cortan, ni se podan sin el hierro, ni la harina se hace sin el mortero, ni los granos se amontonan sin escobas. De estas tres cosas tomaron nombre tres dioses: *Intercidona*, del corte de la segur; *Pilumnus*, del mortero, y *Deuerra*, de las escobas. Gracias a estos tres dioses guardianes se mantenía segura la parida contra la violencia del dios Silvano[295].

Pilumnus y su hermano *Picumnus* tenían su lecho en la cámara conyugal para velar de más cerca por el recién nacido (*dii coniugales, dii infantium*), como protectores de la fecundidad y de los nacimientos felices[296].

Protegida la madre contra la violencia de Silvano, se ocupaba del niño. Le hacían, ante todo, tocar el suelo, y en ese momento se ponía bajo la protección de la diosa *Ops. Vagitanus* y *Vaticanus* le abrían la boca y le hacían emitir el primer vagido[297], *Leuana* lo alza y lo presenta al padre, para que lo reciba como miembro de su familia[298]. *Cunina* monta la guardia vigilante en torno de la cuna del niño[299]; *Rumina* hace que tome el pecho y que se nutra convenientemente, porque los antiguos llamaban *ruma* a la mama[300]. *Nundina* la

diosa que presidía la *lustratio* del día noveno, en que se le daba el nombre a la criatura. *Geneta Mana* y *Pata Scribunda* le deseaban larga vida y auguraban un feliz destino.

El niño va desarrollándose sanóte y robusto merced a una legión de dioses que acuden a él cuando empieza a comer y a beber, a ensayar los primeros pasos y a pronunciar las primeras palabras: *Educa, Edula, Edusa, Victa, Pota, Potina, Potua*[301]. *Ossipago, Ossipagina*, endurece sus huesos[302]; *Cama*, se preocupaba de desarrollar y endurecer sus músculos[303]; *Cuba* recibía al niño de brazos de *Cunina*, cuando dejando la cuna, iba ya a dotmir en una cama[304]. *Statinus, Statulinus, Statina* lo sostienen en los brazos para que no se caiga cuando el niño va ensayando los primeros pinitos[305]. *Abeona, Adeona* conducen al hijo cuando se aparta y cuando vuelve a los brazos de la madre. *Farinus* le va poniendo los primeros sonidos articulados en la boca; *Fabulinus* le enseña a articular las primeras palabras[306] y *Locutius* lo guía en la pronunciación de las primeras frases. *Pauentia* (o *Pauentina)* lo sostiene y fortalece contra el pavor propio de los infantes[307].

Llegando ya el uso de la razón un nuevo turno de dioses va a moldear esa personilla incipiente, como *Mens* o *Mens Bona; Catinus*, el dios de la habilidad; *Consus*, el consejero de las buenas resoluciones; *Sentía*, divinidad de los avisos. *Volumnus, Volumna, Voleta*, dioses inspiradores de las resoluciones voluntarias; *Stimula*, que impulsa a obrar y a cumplir esas resoluciones; y *Peta*, que preside las primeras manifestaciones de la voluntad[308]. *Agonius, Agenoria, Peragenor*, vigilaban la ejecución del acto deseado; *Strenia*, comunica valor para superar los obstáculos[309]; *Pollentia* y *Valentia* continúan la obra comenzada[310]; *Praestana* y *Praestitia* hacen cumplir el acto propuesto.

Otras divinidades hacen del niño un joven: *Numeria* que le enseña a contar; *Camena* que le dirige en el canto. La primera como diosa de las ciencias, y la segunda de las bellas artes. *Minerua* completa y perfecciona la obra comenzada por *Mens*, y fortifica la memoria, *Iuuentas* y *Fortuna Barbata* lo conducen a los umbrales de la virilidad[311].

Cuando el joven llega a la edad de la procreación, lo toman a su cargo los *dii nuptiales*, encargados de velar por todos los detalles fisiológicos de la unión procreativa desde los más remotos a los más íntimos. Preside *Iuno, Iuga* o *Pronuba*[312]. *Afferenda* se preocupa de la aportación de la dote, y de la puesta en comunicación de los novios. *Domiducus* o *Domiduca* o *Interduca, Domitius* y *Maturna* son tres divinidades que se van sucediendo para la conducción de la nueva esposa a la casa del marido y al lecho nupcial, la segunda la decide a entrar, y la tercera la obliga a permanecer. Estando los esposos junto al lecho nupcial interviene *Cinxia* que desata el ceñidor del vestido de la novia; pero cedamos la palabra a san Agustín:

> La unión entre el macho y la hembra la presencia el dios *Iugatinus*. Esto pase. Pero, para ser conducida a su domicilio la que se casa, se llama al dios *Domiducus*. Para instalarla en casa se trae al dios *Domitius*; y para mantenerla junto a su marido se añade la diosa *Manturna*. ¿A qué pasar adelante en la búsqueda? Respétese el pudor humano. Haga lo demás la concupiscencia de la sangre y de la carne, retirada en el retrete de la vergüenza. ¿A qué viene el colmar el lecho de una turba de dioses, cuando se apartan de allí aun los paraninfos? Y se llevan precisamente no para que con el pensamiento de su presencia se conserve con mayor cuidado la pudicicia, sino para que las hembras, débiles en sexo y temerosas por ser novicias, con su cooperación desfloren sin dificultad alguna su virginidad. Presencian el acto la diosa *Virginense*, el dios padre *Subigo*, la diosa madre *Prema*, la diosa *Pertunda*, y *Venus* y *Priapo*. ¿Qué significa esto? Si era menester al hombre que trabajaba en aquella empresa la ayuda de los dioses, ¿no bastará alguno o alguna de ellos? ¿Acaso fuera poco Venus sola, así llamada precisamente porque, sin su fuerza, ninguna mujer dejaba de ser virgen? Si hay vergüenza en los hombres, que no hay en los dioses, ¿por ventura a los casados, cuando adviertan que presencian el acto tantos dioses de uno y otro sexo y que les

> instigan a ello, no les saldrán los colores a la cara, de tal manera que él se mueva menos y ella oponga más resistencia? En realidad de verdad, si se halla presente la diosa Virginense, para soltar el cinturón a la doncella; si se halla el dios Subigo, para que sometida, la apretuje y así no se mueva, ¿qué papel desarrolla allí la diosa Pertunda? Enrojezca de vergüenza y salga fuera. Haga también algo el marido. Pero tal vez se le permite la estancia porque es diosa, no dios, ya que si le creyera macho y se llamara Pertundo, más pidiera auxilio el marido contra él, para salvar el honor de su esposa[313].

Después del matrimonio intervienen muchos menos dioses en la vida del hombre, ya sea porque los teólogos pensaban que el hombre ya podía defenderse mejor por sí mismo, ya porque los escritores y padres de la iglesia no encontraron los nombres de estos dioses tan aptos para ponerlos en ridículo. Por tanto, sólo encontramos de cuando en cuando algún dios especial, por ejemplo, *Tutanus* y *Tutilina*, que están siempre a disposición de proteger al hombre en sus necesidades[314]. *Viriplaca*, dios al que acuden los esposos cuando, desavenidos por cualquier motivo, desean hacer las paces[315]. *Orbana*, a cuya tutela acuden los padres, cuando se ven privados de los hijos[316], aunque para Tertuliano es la diosa que cierra los ojos al muerto[317].

En este orden debemos citar a los dioses que proporcionan a los hombres honores, riquezas, salud y felicidad: *Mena* que regula la menstruación de la mujer; *Fessona*, la diosa que relaja a los que se sienten cansados; *Pellonia*, diosa que ayuda a alejar a los enemigos de cada cual[318]; *Rediculus*, el dios del regreso, cuando uno había salido de casa[319]. A disposición del *pater familias* encontrará siempre a *Arculus, Pecunia, Aesculanus, Argentinus* y *Honorius*, que ya hemos nombrado al hablar de los dioses de la casa. *Quies*, la diosa del descanso, divinidad a la que ya se le dedicó un templo en el año 423 a. C.[320]. Estaba situado fuera de Roma, sobre la Via Labicana, al este de la ciudad. San Agustín menciona otra al norte sobre la puerta Colina. Dice San Agustín que *Quies* no era objeto de

culto público, pero en los *Indigitamenta* figura *Quies* y no *Fessonia* de la que él nos habla: *propter fessos diua Fessonia*[321]. Quizás *Quies* fuera una divinidad rústica en cuyos templos descansaban los *fessi*, o cansados al volver del campo, sirviendo ambos lugares de reposo. Y puesto que se conoce un *Orcus Quietalis*, es posible que *Quies* sea una divinidad relacionada con los muertos; quizás por ello se encuentren pasajes en los poetas en que aparecen asociados *Somnus* con *Quies*, divinizada, ideal del reposo, ya sea después de la muerte, ya después del trabajo[322]..

Contra la envidia y los celos los romanos invocaban a *Mutinus* o *Mutunus* con el aditamento de *Tutinus* o *Tutunus*[323]. La primera invocación significa «falo» (*fascinum*)[324].

El misterio de la generación, como el de la muerte, ha preocupado siempre a las religiones primitivas, y el falo ha sido adorado como el símbolo de una energía divina. Pero en los orígenes de los pueblos lo sagrado y lo obsceno se confunden con frecuencia y ambos conceptos implican un sentimiento de miedo y de prohibición. Así el falo, que en muchos ritos era venerado como el emblema del poder generativo, es tomado por otra parte como talismán contra los maleficios. En este doble sentido se presenta el culto de Príapo, que es simplemente un falo antropomorfo. El dios es asiático, de Lampsaco, y penetrado en Grecia absorbe todas las divinidades más o menos fálicas griegas, como Hermes, Pan. Se relaciona con los misterios de Dionysos, en Lampsaco mismo se dice que es el hijo de Dionysos y de Afrodita, y en este concepto entra en Italia donde se confunde muy pronto con *Mutunus Tutunus*, con quien se le menciona en la celebración de las bodas, identificado en San Agustín[325]. Devoción muy popular en Roma, sobre todo al final de la

República. Los poetas de Augusto le cantan, aunque a veces queda el dios un poco en ridículo[326].

Es, sobre todo, dios rústico, que da fertilidad a los campos y fecundidad a los ganados. Lo veneran sobre todo los pastores, los cabreros y los apicultores. Sus imágenes se colocan en medio de los campos[327], en las viñas etc., para que asegure las cosechas de todo el año. El aporta al dueño la riqueza y la prosperidad, satisfaciendo todos los deseos de los esposos[328].

Príapo aleja del campo todos los influjos nefastos, castiga a los autores de maleficios. Es el guardián de los huertos y de los campos: *custos hortorum, ruris* contra ladrones, pájaros, etc. Sus imágenes son grotescas, dos palos cruzados, una hoz y un gran falo[329]. Sin embargo del Helesponto nos han llegado imágenes dignas, un personaje de aspecto noble, barba no muy poblada, vestido de largo manto oriental, en cuyos pliegues centrales lleva una buena colección de frutas y, con frecuencia, varios niños adheridos a su manto.

Príapo colocado también sobre los sepulcros es una divinidad bienhechora, principio del bien y símbolo del renacimiento a una vida nueva. Asegura a sus fieles la inmortalidad[330]. Tuvo luego su templo en la Velia y solían sacrificar en su honor las mujeres veladas con las togas pretextas para recabar la fecundidad[331].

Cuando uno se alababa a sí mismo, o recibía alabanzas de parte de otros, se temía siempre la envidia ajena, cuyo efecto inmediato era la fascinación o el mal de ojos; para conjurarlo había que pronunciar la palabra *Praefiscine o Praefiscini*, «sea sin fascinación», *absit uerbo inuidia, dii ornen auertant*, como dice Titinius: *Paula mea, amabo, pol tu ad laudem addito, praefiscini; ne puella fascinetur*[332].

Varrón termina el largo elenco de estos dioses protectores del hombre con las divinidades de la muerte: *Caeculus*, apaga

la luz de los ojos[333]; *Viduus* separa el alma del cuerpo; *Mors* y *Morta* acaban la obra de la muerte[334]. *Libitina* preside acompañando los funerales[335]; *Nenia* acompaña los lamentos y los últimos cantos fúnebres, con lo cual termina la vida humana del hombre sobre la tierra, y con ella desaparecen para él los dioses que le han asistido.

7. *Los muertos*

La imprecisión y la falta de contornos de estos seres nos manifiestan que en la religión latina la vida de ultratumba era algo difuso y nebuloso, como sucede, por ejemplo, en la India védica. Los hijos suceden y heredan el nombre, la hacienda y las glorias de los padres, pero todo ello se refiere a este mundo. Las relaciones de los vivos con los muertos lejos de ser íntimas y confiadas manifiestan más bien una cierta desconfianza, y no poco temor. Se admira al difunto, se le honra, pero en el fondo se le tiene miedo. Su mismo contacto deja contaminada y contaminante a la familia. Cuando muere un miembro de la familia, ésta queda *funesta*, palabra de doble sentido que indica «en situación de duelo» y «manchada, contagiada» hasta que logre su purificación. Es curioso que para ciertos cargos públicos, que tengan contacto con la religión, los jóvenes han de elegirse de entre los que tengan vivos el padre y la madre (*patrimi et matrimi*), es decir, que en ningún momento hayan estado contaminados por ningún funeral. Por ejemplo, las elegidas para Vestales, las cantoras…

Aunque los muertos son realmente inactuales, es decir, que en los negocios de la vida ya no se cuenta con ellos para nada, sin embargo en cierta manera viven entre la familia. En el aniversario de su muerte se depositan sobre sus tumbas flores,

alimentos, bebidas, como leche y miel, que a través del suelo se van filtrando y llegan hasta sus restos. Estos obsequios se perpetúan de padres a hijos; y en el calendario romano figuran, como veremos, varias fiestas destinadas a honrar a los difuntos. Una de las ceremonias más solemnes y en que realmente se manifestaba la comunidad familiar entre los pasados y los actuales, eran las pompas fúnebres en que todos los muertos de la gente o por lo menos de la familia desfilaban por las calles de Roma, caracterizados y representados cada cual con las insignias de las funciones que hubieran desempeñado en la vida. Iban delante del féretro, para indicar que ya le había precedido, y detrás de él toda la familia viviente. Ello, en realidad, era como un salir de la tumba para hacerse presentes a todo el pueblo, que los reconocía y recordaba, durante el funeral de aquel sucesor suyo; pero todo ello más que un acto de culto a los muertos, constituía un exponente más o menos ostentoso de la gloria o de la condición social de la familia. La carta de Cornelia, esposa de Ti. Sempronio Graco, a su hijo menor, presenta, como normal que el hijo la honre después de muerta, con el sacrificio fúnebre en su honor invocando a los dioses familiares y, luego, suplicando como dioses a las almas de quienes en vida los había abandonado, como era su madre[336]; pero no parece representar una creencia propiamente romana, como se ve en Cicerón, que distingue muy bien entre los obsequios y ofrendas debidas en honor de los muertos (*parentatio, parentare*), y dirigirles súplicas como dioses, cosa que es un verdadero sacrilegio[337]. A los *dii patrum* y a los *Manes* se procura tenerlos propicios, pero no se les dirige propiamente una oración. Se los llama *Manes*, «los buenos», quizás por precaución, pero también se imaginan como espectros y fantasmas y entonces reciben los nombres de *Laruae* y *Lémures*.

a) *Los Manes*

Manes se usa siempre en plural, en género masculino, y significa «los buenos, los ilustres[338]». *Manís (manus),* es un adjetivo arcaico que conserva Varrón[339] y Macrobio: *nam et Lanuuini mane pro bono dicunt*[340], que se conserva con todo su vigor en el compuesto *immanis* «malvado». Como substantivo *Manís* y *manus*, se conserva en *Manes y Mana (Geneta),* «Buena Madre», diosa de los funerales. La raíz de la palabra es **mā-* y se halla en *maturus, matutus* < **matus* = «la bondad». Elocuente para nuestro caso es el párrafo de Paulo Festo: *Matrem Matutam antiqui ob bonitatem appellabant, et maturum idoneum usui, et mane principium diei; et inferi di Manes, et subpliciter boni appellati essent, et in carmine Saliari Cerus Manus appellatur creator bonus*[341]. Por eso se les ruega: *Di Manes, manes sitis*[342].

Se relacionan con los genios, los lares, los penates, las larvas y los lemures, con los que a veces se los confunde. Desgraciadamente no tenemos fuentes originarias de los comienzos de su culto, porque los testimonios que sobre ellos nos han llegado son ya literarios y, por ende, con influencia griega.

Una cosa es bien segura, que la religión romana en torno a los muertos es muy anterior a toda especie de filosofía. Ya hemos dicho que en tiempos muy remotos los habitantes de una casa no salían de ella ni después de muertos, puesto que en ella recibían sepultura, como entre nosotros los miembros de algunas órdenes religiosas y monjas de clausura, por tanto, sus almas no se alejaban tampoco de sus casas, por lo que los actuales moradores al referirse a ellos, lo hacían con todo respeto y veneración, llamándolos *dii parentes y Manes*[343].

Es posible que el plural *Manes* en la religión romana obedezca al recuerdo de la cultura de terramares, que, según

dijimos, enterraban en cementerios comunes sin que hubiera distinción alguna entre familias e individuos. Al entrar en el recinto mortuorio de vasijas alineadas o superpuestas, el muerto pasaba a la condición de *manes*. Esta austeridad ha dejado la simplicidad de los ritos públicos romanos con relación a los difuntos y el nombre genérico de *manes* para indicar todos y cada uno de los soterrados. Pero cuando por influencias mediterráneas los sepulcros se individualizaron e incluso se enterraba a los difuntos en el suelo de la, propia cabaña, a pesar de que el difunto estaba aislado en la sepultura y enterrado con sus objetos preciosos o sus armas, el muerto no consiguió absolutamente su personalidad individual más que como especificación del genérico *Manes* y se decía «a los Manes de N…»; y más tarde «a los dioses Manes de N…»[344]. Por eso la palabra *Manes* no se refiere en concreto a ninguno de los antepasados, sino a los muertos en general, manifestando con ello la perpetuidad de la raza. Dice Servio, presentando sin conciliar las diversas ideas sobre los *Manes*:

> Son las almas en el tiempo en que saliendo de los cuerpos en los que habían vivido, aún no se han unido a otros cuerpos. Son perjudiciales y se llaman así por antífrasis, porque *manu* significa *bonum*, lo mismo que llamamos Euménides a las Parcas. Otros piensan que *Manes* procede de *manere*, porque el espacio entre la luna y la tierra está lleno de almas siendo ese el lugar de su procedencia. Otros creen que los Manes son los dioses infernales[345].

Esta confusión llega hasta San Agustín que, citando a Plotino, escribe:

> Dice también que las almas de los hombres se tornan Lares si son de buen mérito; si de malo, Lemures o Larvas, y dioses Manes, si es incierto si son buenos o malos sus merecimientos[346].

Gracias a la filosofía de Pitágoras y de Platón se concretiza la religión de los *Manes*, pasando de la consideración de los

espíritus en general a no pensar más que en las almas de los difuntos.

Podemos hablar de su antigüedad gracias a su relación con *Mania* que, según Varrón, es la madre o la abuela de los Manes[347]; y Mania está asociada desde el principio con los lares en los *Compitalia*, y en la fiesta *Feralia* se le da el nombre de *Muta* o *Tacita*, recibiendo obsequios supersticiosos: «Numa enseñó a los romanos a venerar más especialmente y magníficamente a una musa, a la que llamó *Tacita*, como silenciosa o muda…»[348]. En,, la lengua popular se la confunde con *Larva* y es uno de los cocos con que las nodrizas amedrentan a los niños para hacerlos callar.

Los primeros documentos en que aparecen los Manes son las XII Tablas y en las fórmulas de *deuotio*, de Decio y Curtió. En el primer texto se dice que los romanos consideraban las almas de los muertos como divinidades y su culto se ha de librar de todo elemento lúgubre y lujoso[349]. Pero estos dioses son distintos de los que se veneran en los templos y su religión se restringía a la intimidad de cada hogar, y de ahí procede el espíritu privativo de los *sacra* de cada *domus*, que nadie debe de curiosear. Si se invoca a los Manes públicamente en las fórmulas de la *deuotio* es porque se relacionan con los dioses infernales propiamente dichos[350]. Decio invoca a los Manes al mismo tiempo que a la Madre Tierra que va a recibirlo en su seno, y juntamente con los lares, los novensiles e indigetes porque piensa que todos ellos representan las fuerzas de ultratumba[351]. Curtius en circunstancias idénticas, tiende las manos hacia el cielo y hacia la tierra entreabierta, mansión de los Manes[352].

Por influencia griega el concepto de Manes irá tomando poco a poco el de *daemon* o héroe; pero no antes de Cicerón, puesto que para Catón los dioses Manes son todavía los seres

imprecisos a los que está consagrada la parte inferior del *Mundus*, es decir, la fosa profunda que Rómulo abrió en el Palatino echando en ella las primicias de todos los frutos, e incluso los advenedizos que llegaban, arrojaban en ella un puñado de la tierra del país de donde procedían. Luego se abrió otra zanja semejante en el Comicio romano, como afirma Festo: *Mundum inferiorem consecratum diis manibus*. De este lugar salían las almas tres veces al año, deseosas de regocijarse con la luz solar[353].

En Cicerón, que traduce el griego *daemon* por *lar*[354], si dejamos aparte el testimonio de las XII Tablas, hallamos la palabra Manes para indicar las almas de los conjurados con Catilina a quienes mandó ajusticiar por orden del senado, que vuelven del otro mundo para vengarse[355]. En Lucrecio[356] los Manes aparecen divinizados, y son los dioses que conducen las almas por la puerta de los infiernos. Podemos concluir, por tanto, que en los escasos testimonios de la época republicana en que aparecen los Manes, no indican otra cosa que una palabra vaga, que confunde a los dioses infernales y a las almas de los muertos en un término colectivo.

Se debe a los poetas e historiadores de la época de Augusto, en primer lugar a Virgilio, la difusión de la idea de que los Manes son las almas de los antepasados, benévolas para los descendientes, unas divinidades con un carácter vagamente personal.

En Virgilio, que es el autor en que aparece más veces la palabra Manes, la vemos aplicada con diversos sentidos: unas veces, por metonimia, indica la región de los infiernos, o residencia de los muertos[357]; las sombras de los muertos tomadas colectivamente; el ser de las divinidades infernales; y más frecuentemente esas divinidades asociadas a los muertos que ellas guardan[358]; y excepcionalmente el alma de un

muerto en concreto, o el grupo de antepasados de una raza[359].

Los contemporáneos de Virgilio, y los escritores del siglo I d. C., más materialistas que el mantuano, aplican la palabra Manes o a la región infernal, o a los restos materiales de los muertos, cadáveres, cenizas etc., con los cual, aplicándoles el concepto sagrado que la antigua religión encierra en la palabra Manes, se advierte bien la santidad en que eran tenidos los sepulcros y el sacrilegio que supone destruirlos o violarlos. De esta forma como el genio es el homenaje al principio de la perpetuidad de la raza, así, en Manes, se venera el misterio de la tumba.

Luego recogen los Manes todo el culto del héroe griego. Y así aparecerán ya con este nombre en Virgilio las sombras de Anquises, de Héctor, de Polidoro, de Eurídice[360]. Así también Virgilio en Tito Livio[361] y Galba en Suetonio[362]. Naturalmente estos Manes vuelven de la región de ultratumba deseosos de venganza, y no cesan hasta conseguirla.

Si de esa concepción poética queremos pasar al concepto filosófico, no esclarecemos mucho más la confusión que reina sobre los Manes. La filosofía se acoge a Varrón, que desde el principio confunde los Manes y los lares; las Laruae, con los Lemures, por tanto, nada concreto sacamos de él. Apuleyo, apoyándose en las doctrinas de Platón, tiende a distinguir los *Lemures*, las *Laruae* y los *Lares* por la cualidad moral de espíritus que sobreviven al cuerpo, y relacionando con ellos a los Manes dice que son iguales, pero ni buenos ni malos, como el *daemon griego*[363].

Otros confunden a los Manes con los genios y distinguen entre los buenos y los malos, según la condición moral de los hombres, cuyo ser prolongan después de la muerte.

En cuanto al lugar donde moran estos espíritus, unos hablan de los regiones inferiores (*inferi*), y otros de los espacios sublunares, donde vagan los espíritus, asimilados a los héroes griegos. En este sentido hemos visto la teoría recogida por Servio al relacionarlos con *Mane, matutinus* y *maturus*, y otros derivándolos de *manare*, porque penetran por todos los sitios[364].

El concepto oscuro de la divinidad de los Manes sigue en el siglo I de nuestra era, de la que hay innumerables lápidas con el epitafio que inicia D. M. (*Diis Manibus*) o D. M. S. (*Diis Manibus Sacrum*), iniciales que conservan los cristianos porque interpretan *Deo Magno Sancto*.

En cuanto al culto en general, podemos decir que no se refiere tanto a una invocación como a una conjura o apaciguamiento de los espíritus irritados. Por ello se les ofrecían víctimas humanas que luego se sustituían por las *pilae* y *Maniae* a que hemos aludido al hablar de los lares[365]. Los combates de gladiadores ofrecidos en los funerales tenían ese sentido expiatorio, para calmar a los espíritus con la sangre caída sobre el sepulcro, máxime en caso de muerte violenta o prematura[366]. Sobre las tumbas se ofrecía miel, vino puro, y diversos manjares como lentejas, habas, huevos, en los funerales y en los aniversarios. Estas ofrendas tenían también carácter expiatorio.

Cuando no se honraba debidamente a los Manes, sus quejas se reflejaban en sueños angustiosos, en enfermedades más o menos misteriosas, o en peligrosas manías[367]. El homenaje más grato después de los funerales, son las flores, especialmente las naturales, que se crían junto al sepulcro[368]. De ahí que en torno de los sepulcros se criaran multitud de flores dando el aspecto de hermosos jardines[369]: se les ofrecían o plantaban violetas, rosas, lirios, mirtos. Las flores

son el símbolo de la renovación, o la imagen del gozo de la ultratumba[370]. Los obsequios presentados a los Manes varían en la intención y en los ritos de los ofrecidos a los dioses; y es que la creencia en la divinidad de los Manes nunca estuvo clara en Roma. Nunca se les atribuyó la inmortalidad total ni la felicidad perfecta.

b) *Los Lémures*

Son los espíritus de los muertos, relacionados con los *Manes* y con las *Laruae*, menos próximos a la naturaleza divina que los primeros y menos terroríficos que los segundos. Sin embargo, también vuelven en ciertos días de la ultratumba y atormentan a las personas que aún están en la vida[371]. El origen de la palabra no se ha explicado todavía, pero vulgarmente se relaciona con Remo, de quien se dice que, una vez asesinado por su hermano Rómulo, se aparecía de noche para atormentar a *Acca Larentia* y a *Faustulus*[372]. A esta sombra Ja llamaban *Remores*, de donde *Lemores* y *Lémures*. Para conjurarla y apaciguarla Rómulo estableció los *Lemuria*, fiestas análogas a los *Parentalia*, con la diferencia de que no se celebraban públicamente, sino cada familia, en honor de sus propios muertos, en la intimidad del hogar[373]. Se celebraban durante los días 9, 11 y 13 de mayo, y a decir de Mommsen[374] los *Lemuria* son las fiestas más antiguas que Roma celebra en honor de los difuntos. En esas noches las almas de los antepasados vuelven a visitar las casas que habitaron, y hay que alejarlas con palabras y con ritos amables. El padre le levanta a media noche cuando han callado todos los perros y duerme toda clase de aves, yendo con los pies descalzos, hace chascar el pulgar contra los otros dedos[375], para evitar que se aproxime fantasma alguno. Se lava tres veces las manos con agua de una fontana, se vuelve y toma en su boca habas negras, que luego tira detrás de sí

diciendo: «¡Yo tiro estas habas! ¡Por ellas yo me rescato a mí mismo y a los míos!». Repite esta expresión nueve veces seguidas, sin volverse para atrás, porque piensa que la sombra le sigue y las coge. De nuevo toca el agua, tañe un objeto de bronce e invita a la sombra a salir de la casa, increpándole también por nueve veces: «Manes de mis padres, salid». Se vuelve, por fin, y queda tranquilo porque sabe que ha dejado satisfechas ritualmente las almas de sus antepasados. La significación fúnebre del número nueve se halla también en él sacrificio *nouendiale* que constituye el período de una novena después del fallecimiento de una persona, tiempo durante el cual la casa queda impura por la muerte[376]. Las habas las usaban también los griegos en los ritos funerarios, y entre los romanos las hallamos igualmente en los *Feralia* y en el acto de arrojar habas sobre los sepulcros para protegerse de la acción funesta de las sombras[377].

La vieja conjura a *Tacita*, personificación del silencio del sepulcro, echándole de su boca siete habas negras[378]. Las habas se emplean también como remedio contra las brujas y los vampiros en las ceremonias que se celebran en las calendas de junio en honor de la diosa *Cama*, por lo cual estas calendas se llaman *fabariae* [379]. El *flamen Dialis* no puede tocar las habas ni pronunciar su nombre[380], porque dicen que las habas han salido de la sangre humana, y que encierran en sí las almas, por lo cual los pitagóricos las hicieron alimento reprobable[381].

Estos tres días de fiesta son nefastos, como los *Feralia* en febrero. Los templos permanecen cerrados, y está prohibida la celebración de matrimonios[382] y el influjo funesto de estos días se extiende a todo el mes de mayo, habiéndose comprobado que los matrimonios celebrados durante este mes no duraban mucho[383].

c) *Las Larvas*

Lārŭa significa propiamente «espectro, fantasma, esqueleto, aparecido[384]». Por los primitivos pueblos itálicos era creencia común que las almas de los muertos quedaban entre los vivos para atormentarlos y angustiarlos[385].

Laruae son las almas de aquéllos que en este mundo llevaron una vida desgraciada, y saliendo amargados de ella, quieren vengarse de los hombres en general y en particular de los que les hicieron sufrir más. Su acción, por consiguiente, es malvada y perjudicial[386]. En eso se distinguen de los *Lemures*.

Las *Laruae* fueron confundidas muy pronto con los *Lares* y los *Manes*, aunque con los primeros no tenían más que la relación fortuita del nombre; y con los segundos el hecho de que unos y otros son las almas de los muertos. San Agustín atribuye a Plotino esta jerarquía: «Las almas de los hombres son demonios, luego se convierten en Lares, si son buenos; Lemures o Larvas, si son malos; Manes, cuando no se sabe si son buenos o malos. Las Larvas son demonios nocivos hechos de los hombres[387]». Las Larvas son con relación a los Lares lo que los demonios malvados fueron a los demonios buenos; los Lemures y los Manes tuvieron un carácter indeterminado y la madre o abuela de los Manes, *Mania*, cuenta también a los Lares entre su descendencia. Dice Apuleyo:

> En un segundo sentido existe una especie de demonios, el alma humana, una vez que ha terminado ya la vida humana y se ha separado del cuerpo. Tengo averiguado que los antiguos lo llamaban en latín *Lémur*. De estos lemures el que ha recibido el encargo de tutelar a sus descendientes, y vive en la casa con ánimo apaciguado y quieto, se llama lar familiar. El que por sus malas obras durante la vida, se ve castigado a vagar errante sin sede cierta, como en un continuo destierro, constituye un elemento de terror inocuo para los buenos, y perjudicial comúnmente para los malos; a este tipo de espíritus lo llaman de ordinario Larvas. Pero cuando es inseguro el tipo de espíritu que resulta, esto es, si el Lar o Larva, se le aplica el nombre de Manes[388].

Con todos ellos se relaciona la *Mater Larum*, etrusca, que parece ser la misma *Mania*, sabina, y que Ovidio llama *Dea Muta*, o *Lemuria*:

Ritus erit ueteris nocturna Lemuria sacris:
inferias tantis Manibus illa dabunt[389].

Las Larvas y los Lemures, que son las almas de los soterrados[390], como fantasmas nocturnos aterrorizan con diversas visiones a los vivientes[391] y los dejan en un estado de medio locos[392]. Los hombres tocados o influenciados por ellas se llamaban *laruati, cerriti*, es decir, presas de hipocondría, alocados por el terror, epilépticos, locos furiosos, anormales, posesos. «Dime, por favor, de qué enfermedad está afectado el viejo. ¿Está poseído por las Larvas (*laruatus*), o loco furioso (*cerritus*)?» pregunta el médico del *Meneemos* del Plauto[393].

La *Mostellaria* del Plauto presenta al joven Filólaques que, durante un largo viaje de su padre, disipa todos sus bienes. Cuando el padre Teoprópides vuelve a los tres años, el hijo está celebrando una orgía con sus amigos en casa. El siervo Tranio se propone impedir la entrada del padre en su morada, asegurándole que hace siete meses que han tenido que deshabitarla y cerrarla porque la ocupa un mal espíritu. «En esta casa se cometió un crimen… El dueño aloque tú se la compraste mató a un huésped para robarle el dinero y lo enterró dentro de la misma casa[394]». «Una noche se le apareció un muerto a tu hijo mientras dormía… y le dijo: yo soy el huésped transmarino Diaponcio, vivo aquí y esta casa me pertenece. El dios de los muertos no me quiere recibir en el Aqueronte, porque fui indignamente asesinado antes de mi tiempo. Fui burlado en la fidelidad y mi huésped me asesinó. ¡Me enterró sin honores fúnebres en esta casa, a escondidas, para apoderarse de mi dinero! Ahora, tú, vete de aquí: esta

morada es maldita y sería una impiedad el habitar en esta casa[395]».

Como en la edad media, los endemoniados tenían que someterse a los exorcismos, el poseído por las Larvas era tratado con lustraciones, se presentaban por él ofrendas propiciatorias, se le llevaba a dar vueltas en torno de un templo, *circumferre*[396], con antorchas de resina, de azufre y víctimas expiatorias[397]. La *Mostellaria* de Plauto está fundada en la creencia en las Larvas, pero es curioso que siempre que sale la noticia en la literatura lleva consigo una nota de ridículo[398].

Por analogía con sus molestas visitas a los vivos, se atribuye en alguna ocasión a las Larvas el oficio de verdugos en los infiernos. Por ello Séneca imagina que las Larvas corroerán a Claudio en los infiernos por su atrevimiento de celebrar su propia apoteosis en vida[399]. Con las Larvas se han querido identificar ciertas figuras terribles y negras que en los sepulcros etruscos arrebatan las almas hacia los infiernos, e incluso muy próximas a ellas están las furias griegas. Pero las Larvas latinas parecen ser simplemente figuras de esqueletos y espectros, como parece que se presentaban en las Atelanas.

En la cena de Trimalción, un esclavo pone sobre la mesa una Larva, es decir, un esqueleto de plata con toda su osamenta articulada, que se podía hacer danzar macabramente, mera imagen de la muerte para excitar a los vivos al disfrute de la vida[400]. Séneca no deja lugar a duda de que las Larvas son meros esqueletos: *larvarum habitum nudis ossibus cohaerentium*[401].

Según estas imágenes de las Larvas ya se ha olvidado la creencia de que se trata simplemente de las almas de los desgraciados, y se piensa en las almas de cualquier difunto, incluso de hombres insignes por sus gestas, saber o hazañas.

Los esqueletos que representan las Larvas no son más que la concreción de la idea de lo que queda al hombre después de la vida, para inculcar la vanidad de la gloria, e infundir en los vivientes la ilusión de los goces de este mundo, mientras se puedan disfrutar. Los monumentos gráficos que se van descubriendo en este orden presentan a los muertos danzando macabramente e infundiendo la desilusión de la vida. Así aparecen en el famoso vaso de Boscoreale, que como todas las imágenes halladas, inspiraban el pensamiento que expresa Petronio por boca de Trimalción:

> ¡Ay miserables de nosotros, qué poca cosa es el hombre!
> Esto seremos nosotros cuando nos arrebate la muerte.
> Por tanto… ¡a vivir, mientras podemos hacerlo bien[402]!

De esta forma el arte al servicio de cierta filosofía ha condensado la idea de las Larvas que al principio de la literatura quedaba un poco difuminada y vaga, Se ha impregnado del influjo del espíritu griego que siente horror a la muerte, en cuanto descompone la figura humana, y ha pasado a la edad media en que la muerte aparece personificada en los rasgos de un esqueleto ambulante, y se la hace protagonista de diversas obras literarias, como las danzas de la muerte.

8. *Fiestas familiares*

Resulta difícil poder distinguir netamente las fiestas familiares de las populares, porque hay muchas que no las dirige el Estado, pero que se celebran al mismo tiempo en todas las casas, y toman un carácter de fiestas populares, aunque no son oficiales. Así sucede, por ejemplo, con los *Parentalia*, ya que el Estado con respecto a los muertos no tenía más que el principio de proteger y sobreguardar la santidad de los sepulcros, pero no había establecido ningún

culto público para ello. Y en cambio otros ritos que se publicaban oficialmente no eran frecuentados más que por las personas del campo, o bien los celebraba cada cual en la intimidad de sus familias, como los *Carnaria* y *Furrinalia*.

Reservando, pues, para el culto público las fiestas y ceremonias que excedían un tanto las paredes del hogar, los mojones o las vallas de la hacienda, hablaremos por ahora únicamente de algunas prácticas religiosas más privadas. Tales son, por ejemplo, las fiestas que cada familia celebraba libremente, cuando le parecía exigirlo las circunstancias o su convivencia.

a) *Las nupcias*

Las *nupcias* son una acontecimiento familiar y religioso siempre, aunque la mayor solemnidad ritual la desarrollaban las realizadas por la *confarreatio*, que exigían incluso la asistencia del *flamen Dialis* y del pontífice Máximo. En torno de este acto religioso social se ofrecían algunos sacrificios[403], y los esposos quedaban unidos *per fruges et mollam salsam*[404], por el fuego y por el agua[405]. Todas las bodas las presidía *Iuno Pronuba*, e iban aseguradas, por lo menos en los primeros tiempos, por los buenos augurios de los auspicios[406]. Es muy común la idea entre los romanistas de que sólo el matrimonio por *confarreatio* tenía carácter de matrimonio religioso, pero no faltan quienes piensan que cualquier unión matrimonial en Roma estaba dotada de ese carácter[407].

En estas ceremonias se vestían de lujo y de guirnaldas las puertas, los hogares, y los templetes de los penates y de los lares, tanto de la casa del padre de la novia, como la del marido, en la que ella iba a entrar como *mater familias*[408].

b) *Feriae familiares*

El *dies natalis* y su aniversario constituían siempre un motivo de alegría para la casa. Sobre todo el *dies natalis* del padre de familia se celebraba solemnemente porque se festejaba a su genio. El pastor Dametas pide un obsequio a su amigo Yolas porque es el aniversario de su nacimiento[409]. La fiesta tenía un carácter alegre, gozoso y despreocupado. Así lo vemos en Tibulo en el poema que dedica a su amigo Mésala en el día de su cumpleaños[410]. Después de haber recordado las empresas guerreras de Mésala, invita a Osiris y al Nilo a asociarse al gozo de la fiesta:

> Para ti, Osiris, no hay preocupaciones ni duelos, sino danzas y cánticos y fáciles amores, variedad de flores entrelazadas y la frente ceñida con racimos de hiedra, una túnica azafranada caída hasta tus pies delicados y vestiduras de púrpura, y el dulce sonido de una flauta, y el leve canastillo sabedor de sagrados misterios. Ven aquí, y celebra en nuestra compañía, con el juego y las danzas al genio, al genio de Mésala, y empapa tus sienes con mucho vino; que los perfumes destilen por sus brillantes cabellos, y qué en la cabeza y en el cuello lleve suaves guirnaldas. Así has de acudir hoy, oh genio, y te obsequiaré con los honores del incienso, y las tartas endulzadas con la miel del Atica. Y en cuanto a ti, Mésala, que veas desarrollarse a tus hijos, y acrecienten las gestas de su padre, y en tu ancianidad gloriosa, que te rodeen como lozanos retoños[411].

c) *Dies lustricus*

El noveno día del nacimiento para los niños y el octavo para las niñas, era el primer día en que se celebraba una pequeña fiesta en honor del recién nacido. Esto no quita el que en algún caso se hubiera ya celebrado el acto por el que el *pater familias* recibía al niño en sus brazos para introducirlo en el gremio de la familia, pero aquella ceremonia no fue preparada y se realizó tan pronto como naciera el niño. Para este día ya se ha invitado a la familia y han acudido los parientes para ser testigos de la entrada del niño en la vida social. Se purifica al niño (*dies lustricus*), se le impone además

el *praenomen* que lo distinguirá de los demás miembros de la familia (*solemnitas nominalium*), se le cuelga la *bulla* al cuello, y se ofrecen ciertos sacrificios domésticos, de los que no tenemos detalles[412]. La ceremonia alegraba sobre todo a la gente menuda, que recibían monedas y golosinas, por parte de los padrinos de la fiesta, algo así como entre nosotros el día del bautizo[413].

d) *La toga viril*

Si la *solemnitas nominalium* introducía al niño en la vida social, la *solemnitas togae purae* hacía ya partícipe al joven de la vida política y ciudadana de la *Vrbs*. El joven dejaba la *bulla* que ofrecía como exvoto a los Lares, y cambiaba la toga pretexta del niño por la blanca del varón. En el altar doméstico se presentaban algunas ofrendas. El joven acompañado de su padre, o de quien hiciera sus veces, y de numerosos amigos y clientes de su casa, recorría el Foro, como tomando posesión de él, ya nuevo ciudadano, y la comitiva subía al Capitolio donde se ofrecía un sacrificio en el templo de Júpiter Optimo Máximo, a la diosa *Iuuentas*[414], en cuyo cepillo depositaba además el joven una moneda. Para esta fiesta solía elegirse los *Liberalia*, el día 17 de marzo, «porque tú, Baco, eres *Liber*, y por ti se toma el vestido y el género de vida un tanto más libre», como dice Ovidio[415]; rasgo que también hace notar Persio:

> Apenas la púrpura, salvaguarda de la niñez, me dejó todavía tímido, y la bula infantil colgó como exvoto a los lares ceñidos, cuando los camaradas complacientes y el blanco pliegue de la toga me permitió ya esparcir los ojos impunemente por toda la Suburra[416]…

e) *Sacrificio de la familia funesta (Feriae denicales)*

Ya hemos aludido a las pompas fúnebres que, como es natural, llevaban consigo una serie de ceremonias religiosas

muy variadas. Aun cuando se practique la incineración siempre se entierra alguna pequeña parte del cuerpo, por ejemplo, un dedo (*os resectum*) sobre el que se echa ritualmente un montoncito de tierra[417], con lo cual el sepulcro se convierte en lugar sagrado una vez que se han cumplido todos los honores postumos[418]. El heredero que descuidaba la *humado* debía inmolar una cerda (*porca praecidanea*) a la Tierra y a Ceres; celebrar fiestas, fúnebres durante tres días, y ofrecer anualmente en sacrificio expiatorio una *porca femina*.

El cuerpo de quien hubiera sido muerto por un rayo no podía tomarse sobre las rodillas (*supra genua tollere*) para convencerse de su muerte, como se hacía en los demás casos[419]. Era enterrado en el mismo lugar en donde hubiera sido alcanzado por el rayo. Los arúspices se cuidaban de cerrar con piedra aquel sepulcro y marcarlo con un *bidental*, que nadie podía tocar.

La casa y la familia quedan impuros después de declarada oficialmente la muerte por el padre de familias. Hay, pues, que purificar la casa, sus miembros y asistentes, incluso al dios lar. La primera purificación se hace cuando se saca el cuerpo del difunto. Los que han asistido al sepelio se purifican rociándose con agua lustral, y pasando sobre un pequeño fuego, era la *suffitio*. La familia se purificaba celebrando una comida fúnebre (*silicernium*), sacrificándose previamente una cerda a Ceres (*porca praesentanea*). El menú de la comida fúnebre estaba ya marcado por la costumbre: huevos, apio, legumbres, habas, lentejas, sal y aves de corral. El dios lar se purificaba mediante un sacrificio en que se le ofrecía un carnero (*ueruex*)[420]. Los nueve días siguientes eran considerados como prolongación del sepelio (*feriae denicales*) en que no trabajaba nadie de la casa. La familia acudía más o menos numerosa al sepulcro, disponiendo junto a la urna o al

sarcófago recipientes de perfumes o pebeteros donde ardía el aceite, los bálsamos, o se quemaba el incienso, rociando de cuando en cuando el sepulcro con vino. De todo ello se habla ya en las XII Tablas[421]. Durante esos días, por cierto sentimiento de veneración hacia el finado, se abstenían de vender los bienes de la herencia, y los acreedores de ejercer presión alguna sobre los herederos.

Entre la gente rica solían hacerse donativos al pueblo o al municipio para que se uniera también a los sentimientos de la familia. En el día noveno se ofrecía otro sacrificio con libaciones de leche y de sangre[422]. Este sacrificio dirigido a divinidades ciertas (*numina certa*), consistente en la sangre de determinados animales, iba destinado a efectuar una especie de apoteosis (*consecratio mortuorum*), divinizando el alma del difunto, para considerarla en adelante como divinidad protectora de la familia. Según Servio estas almas divinizadas se llamaban *dii animales*. Se celebraba otro banquete fúnebre (*cena nouendialis*) y se ordenaban diversas clases de juegos: histriones, saltimbanquis o gladiadores, si no los habían celebrado el mismo día del sepelio, o en los días de la novena. En la época republicana era muy frecuente celebrar estos juegos, e incluso a veces se ordenaban en el testamento, como hizo, según Horacio[423], un tal Estaberio que disponía que sus herederos grabaran en el sepulcro la cantidad recibida en herencia, y si no lo hacían, que organizaran un torneo con cien gladiadores y dieran un banquete público, según las instrucciones que debía dar el dilapidador Arrio. Un duunviro de Sinuesa, cuando murió su padre, obsequió a los asistentes al entierro con una lucha de gladiadores y con un banquete a todos los miembros de su linaje. Los regularmente acomodados se contentaban con que dos gladiadores lucharan a muerte en torno de la pira llameante; pensaban

que la sangre así derramada aplacaba a los manes en favor del alma del difunto y de la familia sobreviviente.

f) *Los Feralia. Dies Ferales.*

En estas fiestas queda totalmente confundida y difuminada la distinción entre culto público y culto privado, porque el primero fijaba la fecha para celebrarlos, pero en realidad, sus ceremonias se desarrollaban en los hogares y en los sepulcros. Empezaban el 13 de febrero y llegaban hasta el 21. Durante esta novena los magistrados no ostentaban sus insignias, los templos estaban cerrados, no brillaba el fuego en los altares y no se contraían matrimonios[424]. Los ocho primeros días pertenecían propiamente al culto privado; solamente el último, el día 21, era fiesta pública; aunque el calendario de Philocales dice el día 13: *Virgo Vestalis parentat*[425], en realidad indica que cada familia se preocupa de honrar a sus muertos, como comenta Ovidio a quien debemos toda la información de la fiesta[426]. Se depositan coronas sobre las tumbas y unos alimentos sencillos: sal y pan empapado en vino puro, y algunas violetas, aunque pueden ofrecerse mayores sacrificios, acompañados siempre con preces y con palabras expiatorias[427]. Durante éstos días los muertos salen a la luz del sol y van de una parte a otra y se refocilan con los manjares que se les ofrecen[428]; pero no se aprovechan de esta «suelta» para inquietar a los vivos, ni frecuentar las casas. No se precisa bien por qué razones se dintinguen los *Feralia* propiamente dichos, es decir, el día 21 de los ocho días precedentes, ya que Varrón explica así la fiesta: *Feralia ab inferis et ferendo, quod ferunt tunc epulas ad sepulcrum quibus ius ibi parentare*[429]; y semejantemente Ovidio[430]. De los ritos públicos no se sabe nada. En este día además una vieja ofrecía un sacrificio un tanto misterioso y brujesco a una *Tacita*, o *Dea Muta*, que según Ovidio será la *Mater Larum*[431] (quizás

por semejanza de nombre con *Larua*), pero que no aclara en la historieta que le hace contar a la anciana[432].

Los *feralia* se continúan al día siguiente 22. Después de estos nueve días en que no se había pensado más que en los difuntos, y como convivido con ellos, era necesario volver a la realidad y ver y recontar los familiares vivos que ahora constituyen la familia. Para ello se juntaban todos en buen amor y compaña, precisamente para estrechar los vínculos del cariño, y hacer más íntima la paz, arrancando del corazón cualquier rencilla que antes pudiera haber, y celebraban un banquete de cariño y de comprensión. Por eso la fiesta se llamaba *Caristia o Cara Cognatio*[433]. La muerte los ha de juntar a todos en el sepulcro, es, por tanto, muy deseable que antes los reúna el amor ya en este mundo[434].

g) *Los Lemuria*

Se celebraban los días 9, 11 y 13 de mayo (cf. apartado c) § 8 y ss.).

h) *Carnaria*

El día 1 de junio los habitantes de la casa celebraban la fiesta de Carna, diosa de los quicios de la puerta; pero que tiene también cuidado de la última etapa de la madurez de los frutos, y del engorde de los animales, y de la buena salud de las visceras vitales del hombre, como dice Macrobio: «Se cree que Carna preside los órganos vitales del hombre. Por tanto se le pide que conserve en buen estado de salud el hígado, el corazón y todas las visceras del arca del cuerpo[435]». Lo que de otra forma indica Ovidio al decir que defiende y cura a Proca, futuro rey de Alba, de los efectos de los vampiros (*striges*), devastadores de entrañas. Carna, bajo el nombre de Crana, va restituyendo al niño cada una de las visceras conforme ella las

va recibiendo en sacrificio de una cerda y vuelve al rostro del niño el color rosado que antes tenía[436]. Se le ofrece en sacrificio a Carna puré de habas y tocino, alimentos que contribuyen más que cualquier otro a dar fuerzas al cuerpo. Como las habas maduras son buenas para el culto de este mes, las calendas de junio se llaman «Calendas de las habas[437]». Y de un modo semejante se expresa Ovidio al exponer las ceremonias del sacrificio de este día:

> ¿Me preguntas por qué en estas calendas ofrecemos y comemos cerdo pingüe, y por qué se mezcla harina con habas? —Carna es una diosa antigua y continúa comiendo sus alimentos acostumbrados y desdeña los platos exóticos (como los lujosos pescados, las ostras, el francolí, la grulla, el pavo, real…). Entonces se apreciaba el cerdo, el cerdo que se mataba precisamente para celebrar la fiesta, las habas y la harina que producía la tierra. Todos cuantos en estas calendas de junio comen de estos manjares mezclados se verán libres de los dolores de entrañas[438].

i) *Feriae sementiuae (sementinae)*[439]

Fiesta anual del calendario agrícola romano, que no tenía fecha fija, porque las circunstancias climatológicas son siempre variables, y no se puede prever el final de la siembra, porque cambia cada año. Fueron establecidas, según se cree, por Servio Tulio[440]. Se celebraban en honor de Ceres y de Tellus para obtener una buena cosecha, sacrificando una cerda preñada, y rociando las aras de las diosas con farro y diversas libaciones[441]. A Ceres se le pedía una buena germinación y crecimiento de los cereales sembrados y a Tellus una buena acogida en su seno de la semilla depositada[442].

Se purificaba el *pagus* con lustraciones[443]. Reposan en los establos los bueyes con sus testuces coronadas[444], y descansan los labradores pidiendo a los dioses de la vegetación cereal que no se hielen los tiernos trigos, que llueva oportunamente, que los pájaros no desgranen las

espigas; que no escondan el grano las hormigas, ni inutilice la Robigo las espigas; que no se infecte la besana de vallico, ni de cizaña, y, por fin, que se logre la buena cosecha. Que alejadas las guerras de los campos, remuevan las yuntas el terruño, poique *Pax Cererem nutrit: pacis alumna Ceres*[445].

En esta exposición ovidiana van anexionadas también las *paganicae feriae*, o *paganalia*, que une sin solución de continuidad. En el verso 669

Pagus agat festum. Pagum lústrate coloni;
et date paganis annua liba focis,

podían empezar las *paganicae feriae*, pero varios de los actos que siguen convienen también a las *feriae sementiuae*. Varrón y Macrobio distinguen claramente las dos fiestas. Dice Varrón:

> Las ferias sementivas se celebran en el día marcado por el pontífice, llamadas así por la siembra, porque se celebran para recabar alimentos. Las *paganicas* celebradas por causa de la agricultura para que la tengan todos los pagos[446]…

Quizás se puedan combinar ambas opiniones, por el hecho de que Varrón atribuye un día a las *sementiuae* y Lydus[447] dice que duran dos días. Estos dos días constituyen una misma fiesta, en que el primer día se atiende a las peticiones por la sementera y el segundo a la lustración del *pagus*, poblado, al descanso y holganza de los labradores, una vez que ya se han terminado los trabajos de la siembra y se ha puesto su suerte bajo la protección de Ceres y de Tellus. La práctica de colgar los *oscilla* en las ramas de los árboles se realizaba también en este día, según Probo[448]. Los *oscilla* eran signos religiosos, las caras o imágenes de los dioses, colgadas en las ramas de los árboles, para que agitados por el viento, miraran hacia todas las partes del término y quedara así bendito y prosperara la cosecha.

j) *Furrinalia* de la diosa *Furrina*

Poco sabemos de esta divinidad y de su fiesta que figuraba en el calendario romano el 25 de julio. Varrón asegura que muy pocas personas de su tiempo conocían ni el nombre:

> *Furrinalia* de Furrina porque este día de ferias públicas está dedicado a esta diosa. El honor de esta divinidad, vivo en el pasado, puesto que tiene asignadas fiestas anuales e incluso su flamen (*Flamen Furrinalis*), en el presente apenas hay alguno que conozca su nombre[449].

Efectivamente, Cicerón, que conoce el bosque consagrado a Furrina, no sabe más de ella que interpretar su nombre relacionándolo con las Furias[450], pero nada nos impide el pensar que Furrina, era como *Mania*, la madre de los manes, y como las *Laruae* y los *Lemures*, un espíritu de la región de los fantasmas y de los muertos, que velan o atormentan a los vivos, aposentándose en sus casas. Pero no hay nada seguro. Furrina poseía un *lucus* más allá del Tíber: *Lucus Furrinae trans Tiberim*[451]. Cicerón localiza el lugar relacionándolo con un santuario de Furrina (*Ad Furrinae*) fuera de Roma, en Satrium, sobre la Via Appia[452]. Como las fiestas *Furrinalia* serían lugareñas, pronto quedaron absorbidas por la ciudad, y luego casi totalmente olvidadas.

k) *Auspicios en el culto privado*

La religión doméstica no depende menos de los *signa* de los dioses que el culto del Estado. Así lo expone claramente Cicerón:

> Nuestros mayores no emprendían ninguna obra de cierta importancia, aunque fuera privada, sino después de haber tomado los auspicios, como vemos por el nombre de *nuptiarum auspices*, que es lo único que ahora queda de este rito[453].

A buen seguro que existiría un gremio de augures privados, porque de lo contrario no se explicaría que los del colegio del

Estado se llamen, para evitar toda confusión, *augures publici*[454]. Su ritual y modo de proceder estaría calcado sobre el ritual del colegio oficial de los augures; sólo que en lugar de buscar la voluntad de los dioses para objetivos o proyectos del Estado, lo hacían para los intereses de una *domus* o de una familia en que el *pater* era su verdadero y propio magistrado. Por tanto estos auspicios exigirían también el *silentium* como condición esencial, y que no haya vicio alguno en ellos. Festo ha conservado un fragmento de Catón que nos introduce en la intimidad del jefe de la casa:

> Cuando nosotros tomamos los auspicios en la casa… si un esclavo o una esclava se pede bajo el vestido de forma que yo no lo advierta, no debilita en nada nuestro acto. Igualmente, si a un esclavo o a una esclava le acontece durante el sueño algo que normalmente impide los comicios, tampoco eso debilita mi acto[455]…

Y una glosa, mutilada, por desgracia, en que se nos recuerda algo del ritual:

> *Silentio surgere* se dice (según Verrio Flaco) hablando de un hombre, que después de media noche, se levanta silenciosamente de su cama para tomar los auspicios y que, alejado de la cama se sienta en un asiento macizo (*in solido*), teniendo cuidado de no tirar absolutamente nada hasta que haya vuelto a echarse en la cama: porque «el silencio» en los auspicios es la ausencia de todo aquello que los puede viciar[456].

El rayo, visto y observado por los particulares, era un signo divino para ellos, pero era la ciencia etrusca la que debía aclararle el significado.

Los arúspices trabajaban mucho en Roma para los particulares. Plauto nos habla de uno de ellos que ofrecía sus servicios en el Velabro, entre un panadero y un carnicero[457]. En realidad eran verdaderos echadores de buenaventuras, pero sirviéndose de las entrañas de los animales, como comenta el mismo Festo:

> *Regalia exta*, se llaman así las entrañas de las víctimas que presentan a los poderosos un honor inesperado; a las personas privadas y de condición modesta, sucesiones y herencias; a los hijos de familia, el rango de jefe de la casa[458].

Es natural que al abrigo de los arúspices y etruscos más o menos técnicos y adiestrados, pulularan por Roma, enjambres de adivinos, brujos, echadores de suertes, intérpretes de sueños, descriptores de horóscopos que llegaron a confundir totalmente los elementos religiosos de la observación particular. Escribe Cicerón refiriéndose a lo que sucedía en su tiempo:

> La superstición nos amenaza, nos estrecha y nos persigue por todos lados: las palabras de un adivino, un presagio, una víctima inmolada, un ave que vuela, el encuentro de un Caldeo, un arúspice, un relámpago, un trueno, un objeto herido por el rayo, un fenómeno que tenga algo de prodigioso, cosas todas que deben ocurrir con frecuencia nos inquietan y perturban nuestro reposo. Hasta el sueño, en el que deberíamos encontrar olvido de las fatigas y cuidados de la vida, se convierte para nosotros en manantial de nuevos terrores[459].

3
Súplicas y sacrificios

Es natural que unas personas que están perneadas de tal forma del elemento divino acudan a los dioses en toda circunstancia de la vida de mil maneras diferentes. El romano está buscando en todo momento la amistad de Dios, el conocer la voluntad divina para cumplirla y, para, ello, está casi siempre ante algún acto cultual. Vamos a referimos a unos cuantos: 1) la oración; 2) las suplicaciones; 3) las lustraciones; 4) el voto; 5) la *deuotio*; 6) los sacrificios; 7) incluso con víctimas humanas; 8) prodigios, presagios, *procurationes*; 9) *la dedicatio*; 10) buscando la *pax deorum*; 11) la magia.

1. *Oración*

Hemos dicho que los romanos concebían las relaciones con sus dioses como un tratado bilateral, y como de la fidelidad del compromiso no se podía dudar, lo interesante era la fórmula y la liturgia con que el hombre hacía sus tratados con los dioses, es decir, cómo les dirigía sus plegarias. Ante todo la plegaria es un *carmen*, una fórmula mágica con la que el hombre procura atraer hacia sí la buena voluntad de los

dioses, implorando su paz o, lo que es lo mismo, su satisfacción y su amistad.

El molde de la oración coincide con las fórmulas jurídicas en su insistencia, en las repeticiones, en el empleo de sinónimos, para que no haya confusión posible.

a) Ante todo debe ser articulada netamente. No debe fallar una palabra, ni ser sustituida por otra[1].

b) Ha de ir acompañada de los ritos y gestos prescritos para que sea más sensible el desarrollo de la acción[2].

c) Debe ser pronunciada *clara uoce*. Cualquiera de estas cosas que falte, el contrato no se realiza, y por buena que sea la voluntad y la fe del que la pronuncia, pierde toda su eficacia.

d) La oración consta de tres partes: invocación del dios al que se dirige; oferta, oblación o sacrificio por parte del orante y petición. La oblación bilateral, en compensación del don que espera alcanzar del dios. Esta compensación se cree necesaria porque el vigor de un dios queda agotado con la atención constante sobre su fiel; por lo tanto, éste trata de renovar el vigor del *numen* con la ofrenda y la optación *macte esto!*: «queda vigorizado, sé magnificado».

e) Luego se requiere un profundo silencio, para que no se escuchen palabras de mal agüero; o en todo caso, los circunstantes deben corear en un concorde murmullo las súplicas que dirige el orante, por eso les invita al entrar en oración: *fauete linguis*[3]. El orante o sacrificador se cubre la cabeza con un extremo de su toga, para que nada le distraiga[4].

f) Deben cesar todos los trabajos de personas y animales de labor; todos se coronan con guirnaldas[5]. Las flores y el follaje sobre la cabeza de los hombres regocijaba a los dioses, que

protegían a toda la persona de los malos influjos y la colmaban de los buenos[6].

g) Todos tenían que conservarse castos, incluso en las relaciones sexuales desde la noche anterior[7]. Y exteriorménte purificados en aguas vivas de un manantial o de un arroyo, y vestidos de blanco[8]. El culto a los dioses es lo mejor y lo más puro, lo más santo y lo más perfecto que podemos ofrecerles, hay que venerarlos con una conciencia y una vida pura, intacta y sin reproche[9]. Sobre todo el sacerdote no podía tocar ni nombrar ciertas cosas[10]. Tibulo describe así un sacrificio según el rito recibido de sus antepasados: La víctima elegida es un cordero, que tenía que dar tres vueltas a los límites del campo, seguido del dueño de la finca y de todos sus trabajadores vestidos de blanco y coronados de olivo. Todos van suplicando a los dioses patrios que alejen el mal de aquellas tierras, que no falle la cosecha burlada por las malas hierbas, que no tengan que temer los corderos a los lobos[11]… Terminada la procesión se efectúa el sacrificio acompañándolo de las súplicas litúrgicas. El sacrificio acrecienta el *numen* de los dioses protectores y en el análisis de las entrañas de las víctimas todos los signos son de felicidad y prenda de que los dioses se muestran propicios.

Catón nos ofrece diversos tipos de plegarias, exponiendo al mismo tiempo las palabras que hay que emplear y los actos que hay que ir realizando. Votos para que los bueyes se conserven bien[12]; liturgia de la presentación de un *daps* a Júpiter[13]. Antes de iniciar la siega el dueño de la finca ofrece una cerda *praecidanea* a Ceres y previamente invoca así a Jano y a Júpiter:

Jano padre,
al presentarte esta torta de oblación
te dirijo buenas súplicas
para que seas de buen grado propicio

a mí, y a mis hijos
a mi casa y a mi familia.

Ofrece un pastel (de harina, miel y vino) a Júpiter y ruégale así:

Júpiter,
al presentarte este pastel de oblación
te dirijo buenas plegarias
para que seas de buen grado propicio
a mí, a mis hijos,
a mi casa y a mi familia,
vigorizado con este presente.

Después ofrece vino así:

Padre Jano,
como al ofrecerte la torta buena
te he dirigido buenas plegarias,
pues, por eso mismo
sé magnificado con este vino de oferta,

y luego a Júpiter así:

Júpiter,
sé glorificado con este pastel de ofrenda,
sé vigorizado con este vino de oblación[14].

En otro lugar nos muestra cómo se tiene que satisfacer al dios que habita en un bosque antes de cortar árboles en él, o de hacer cualquier obra en su recinto: Para aclarar el bosque, según costumbre romana, hay que hacerlo así: Ofrece un cerdo en expiación, y pronuncia estas palabras:

Ya seas dios o diosa,
tú a quien está consagrado este bosque.
Así como es ley de ofrecerte un cerdo en expiación
para la aclaración de este lugar sagrado
y por razón de estas cosas que quiero hacer
o bien yo, u otro por orden mía,
y para que esto sea hecho con toda rectitud,
por ello, pues,
al inmolarte este cerdo expiatorio
te dirijo buenos ruegos,

para que seas de buen grado propicio
a mí, a mi casa, a mi familia y a mis hijos:
Sé, pues, magnificado,
con la ofrenda de este cerdo expiatorio[15].

Y por fin, en la gran purificación del campo, ruega así a Marte:

Padre Marte,
te ruego y suplico
que de buen grado me seas propicio
a mí, a nuestra casa y familia
en atención a que he ordenado conducir suovetaurilias
en torno de mi campo, de mi tierra y de mi heredad,
para que tú prohíbas, detengas y alejes
enfermedades vistas y no vistas,
la viudedad y la devastación,
las calamidades y las malas tempestades;
y que dejes crecer y llegar a buena sazón
los frutos, las mieses, los viñedos y las arboledas;
que guardes sanos y salvos
a los pastores, a los ganados;
y me des buena salud y fortaleza
a mí, a nuestra casa y familia.
Para ello, pues,
para lustración de mi predio, tierra y campo,
y por el sacrificio lustral que voy a hacer,
como he dicho,
sé magnificado por estas víctimas de la suovetaurilia de leche que voy a inmolar:
Marte padre,
por este motivo sé magnificado por estas suovetaurilias de leche.
Que así suceda.

Y luego añade: «Haz que la torta y el pastel estén delante del cuchillo, y así ofrécelas…»[16]. Es decir, hay que ir realizándolo todo conforme se va indicando en la oración.

De forma semejante vemos orar a Rómulo en un momento de peligro para la subsistencia de Roma, en un episodio de la

guerra contra los sabinos. Se luchaba en el Foro. Los sabinos se habían apoderado ya del Capitolio, y acosaban duramente a los romanos que se batían en retirada hacia las puertas del Palatino. Rómulo lo advierte y dirige esta oración a Júpiter desde el fondo del alma:

> Júpiter,
> mandado por tus águilas augurales
> puse aquí en el Palatino los primeros fundamentos de la ciudad.
> Los sabinos ya poseen
> la fortaleza,
> arrebatada traicioneramente;
> armados desde allí
> se dirigen al Palatino
> habiendo avanzado por mitad del valle.
> Pero tú, padre de los dioses y de los hombres,
> aparta a los enemigos por lo menos de aquí,
> quita el terror a los romanos
> y detén su vergonzosa fuga.
> Yo te construiré en este lugar un templo
> como a Júpiter Estator (el que da estabilidad)
> que sirva de documento para los venideros,
> de que, merced a tu auxilio favorable,
> fue conservada la ciudad (Liv. 1, 12, 5).

Los romanos se sintieron enseguida escuchados por Júpiter, detuvieron su huida, contraatacaron y vencieron.

Oración del augur en la consagración como rey de Numa Pompilio:

> Júpiter padre,
> si es voluntad de los dioses
> que este Numa Pompilio, cuya cabeza tengo entre mis manos,
> sea rey de Roma,
> dígnate demostrarlo con una señal segura
> dentro de esta demarcación que yo hago (Liv. 1, 18, 9).

Entonces indicó con sus palabras los auspicios que deseaba recibir para convencerse de la voluntad divina.

Por si acaso se falló en algo por la insuficiencia de las víctimas ofrecidas, o por defecto de la forma o por cualquier titubeo en la expresión, aunque fuera inadvertido, aconseja Catón que se ofrezca un nuevo sacrificio de reparación o de satisfacción, y se hará así:

> Padre Marte,
> si algo en aquellas suovetaurilias flojas
> no te ha satisfecho bastante,
> te ofrezco en satisfacción estas otras suovetaurilias;

si queda duda sobre algo, pronuncia palabras así:

> Marte padre,
> lo que en aquel puerco no te satisfizo,
> trato de expiarlo con este otro puerco (*Cat. R. R.* 141, 4).

Ritos de pura magia vemos en Ovidio cuando expone las formas de aplacar a los Manes: «He aquí que una vieja, llena de años, está sentada en medio de unas jóvenes y celebra los ritos de Tácita; ella entre tanto no calla. Con tres dedos coloca tres granos de incienso en el suelo, por donde un pequeño ratón se hizo un camino secreto. Después de algunos ensalmos encierra unas figuras de lana en un rombo negro, y revuelve en su boca siete habas negras. Después de haberlo apretado con pez lo traspasa con un alfiler de bronce, quema en el fuego la cabeza formada de un pescado. Echa también vino, y lo que queda de él se lo beben las jóvenes y ella, pero ella más que ninguna. Hemos hecho callar —dice— a las lenguas hostiles y hemos cerrado las bocas enemigas. Dice la vieja y se marcha totalmente ebria[17]».

Según analizan los arqueólogos esta narración contiene los elementos más antiguos de unos ritos mágicos para atraerse la voluntad de un *numen*. Este sacrificio tiene un fin determinado: impedir que perjudiquen las malas lenguas. En este rito no hay invocación alguna pero sí palabras de encantamiento (*cantata*), por tanto se trata de un rito mágico.

La hechicera realiza dos gestos principiales: uno previo, pone unos granos de incienso en el camino del ratón. Luego toma pequeñas figuras de lana (*licia*) sobre las cuales ha pronunciado unas fórmulas mágicas (*cantata*) y las liga con pez. Estos ritos tienen su correspondencia en la magia de Grecia y del Asia Menor. Quema luego la cabeza de un pececillo (*maena*), después de haberla atravesado con un alfiler de bronce. Y la vieja expone lo que busca: cerrar la boca de las gentes mal intencionadas. La aguja de bronce nos remonta a prácticas de la más lejana antigüedad. Luego nos hace pasar por la cultura etrusca, al emplear una reja de bronce para marcar el surco del ámbito de una ciudad. El traspasar la cabeza de un pececillo indica un deseo de perjudicar a un enemigo: cuando la imagen sufre, padece la persona representada; cuando la imagen perece, el hombre muere.

El empleo de las habas manifiesta que se trata de un rito de muertos, que está en relación con la fiesta de los *Lemuria*. El llevar las habas en la boca es señal de que la actuante debe guardar silencio, porque la magia es silenciosa. Esta ceremonia descrita por Ovidio tiene lugar el 21 de febrero, al terminar los días *parentales* que comenzaron el día 13 del mismo mes, con la fórmula *Virgo Vestalis parentat*. Fórmula que designa probablemente el sacrificio fúnebre realizado sobre el sepulcro de Tarpeya, una virgen vestal que fue castigada por infidelidad. Los días *parentales* se terminan con los *feralia*, cuya fuerza emergente es *Tacita o Lara*. Lara es otra vestal castigada por haber revelado un secreto concerniente a *Iuturna*, la preferida de un rey, que la tradición poética identifica con Júpiter[18].

2. *La supplicatio*

Supplicatio es el acto de dirigirse a la divinidad tomando la actitud de un suplicante, actitud descrita por Livio cuando presenta a las matronas romanas dirigiéndose a los santuarios en el año 121, en el momento en que Aníbal emprende la marcha hacia Roma: «Por todas las partes se muestran en público las matronas romanas, yendo a todos los templos, con los cabellos sueltos, y postrándose ante todas las aras, levantan las manos al cielo y suplican a los dioses inmortales que liberen a la ciudad de Roma de las manos de sus enemigos, que protejan invioladas a las madres romanas y que conserven a sus hijos pequeños sanos y salvos[19]».

En realidad *supplicatio, supplicationes*, significa un rito colectivo decretado en circunstancias determinadas, y de cierta gravedad, por las autoridades políticas o religiosas de Roma.

Se celebraban cuando parecía que la cólera divina se manifestaba por presagios, calamidades públicas o desgracias extraordinarias. Por medio de las *supplicationes* se buscaba aplacar la ira divina y recabar su benignidad, *pacem deum exposcere*[20]. En este sentido la *supplicatio* más antigua de que tenemos noticia es la celebrada en el año 464 a. C.[21], la más reciente la del año 64 d. C., por motivo del incendio de Roma[22]. En la historia de Roma hay *supplicationes* ordenadas por motivo de epidemias mortíferas[23]; por pánicos provocados por desastres militares o temores de asedio[24]; o por carestías, por la inminencia de una guerra para atraer sobre las armas romanas el apoyo de la divinidad, como en el año 200, cuando se declaró la guerra a Filipo de Macedonia[25], o en el 191, cuando se rompen las relaciones con Antíoco de Siria[26]..

Pero lo más frecuente es que las *supplicationes* tengan el carácter de acción de gracias a los dioses, y de días de regocijo

patrio, por las victorias que han conseguido los ejércitos romanos. En este sentido la literatura nos recuerda numerosos ejemplos desde el primer siglo de la República, hasta los tiempos de Octavio[27].

En el imperio las *supplicationes* se celebraban también en honor de los emperadores, por algún acontecimiento notable en su vida, ya fueran triunfos militares, o cualquier hecho señalado, por ejemplo, en el reinado de Nerón conocemos *supplicationes* celebradas por las victorias de Corbulón en Armenia[28]; después de la muerte de Agripina[29]; después de la ejecución de Sila y de Plauto acusados de conspiración[30]; y después que Nerón salló a la escena declamando poemas líricos[31]. Existen, en los calendarios *supplicationes* anuales conmemorando el aniversario de alguna acción, sobre todo de Agusto, por ejemplo, en el calendario de los Arvales y de Amiterno el día 3 de septiembre, dice: *Feriae et supplicationes ad omnia puluinaria quod eo die Caesar Augustus in Sicilia uicit*[32], y así en varios calendarios se hallan *supplicationes* locales de cada región.

En general las *supplicationes* se dirigían a todos los dioses y en todos los templos de Roma, como se significa en su indicación: *ad omnia delubra; ad (circa) omnia puluinaria, omnibus diis, quorum puluinaria Romae essent per compita omnia Urbis, circa omnia templa.* A veces en la indicación de la fiesta se fija un templo o un grupo de divinidades en torno a las cuales se ha de celebrar. En el año 292, con motivo de una peste, se ordena una *supplicatio* a Esculapio[33]; y así en otras ocasiones[34]. En casos de gravedad extrema la *supplicatio* se decreta no sólo para Roma, sino para todo el territorio y pueblos circunvecinos[35].

De ordinario no duraba más que un día[36]; pero ya en los siglos III y II a. C., a veces se extendieron a dos o más días[37].

Al final de la República con Pompeyo, César y Octavio las fiestas se prolongaron 10, 20 hasta 50 días[38].

Aunque literalmente *supplicatio* significa la elevación de ruegos en posición de arrodillados, la angustia, el pavor y el ahogo ante un mal que amenazaba encontraba mil maneras de manifestarse. Livio nos ha presentado a las matronas romanas, abrazando angustiadas las aras de los dioses y corriendo despavoridas por las calles de la ciudad en dirección de todos los templos, ante el pavor que les produjo la proximidad de Aníbal; pero es natural que fuera muy otra la actitud de los romanos cuando las suplicaciones se celebraban para dar gracias a los dioses porque Aníbal se había retirado de las cercanías de la ciudad. Vemos suplicaciones en que el pueblo romano encabezado por sus magistrados se dirige a los templos con las cabezas coronadas y con ramos de laurel en las manos[39]; pero de ordinario la gente va libre y espontáneamente a los templos[40].

En las *supplicationes* muy frecuentemente se ofrecían sacrificios, expiatorios cuando se trataba de mitigar la cólera de los dioses[41], y otros latréuticos en acción de gracias[42]. Por ser sacrificios públicos eran ofrecidos por los magistrados[43], el Estado proveía a veces de vino y de incienso; a los particulares para que hicieran también sus libaciones[44].

Las suplicaciones eran decretadas por el senado y dirigidas o ejecutadas por los magistrados mayores[45].

Las suplicaciones en un principio eran independientes de los *lectisternia o sellisternia* y de las *pompae* y *processiones virginum* que luego se les fueron añadiendo como elemento de lustración. Parece que el primer lectisternio se celebró en el 355 ó 399; y Tito Livio nos indica *supplicationes* ya en los años 464, 463, 444 y 436 a. C. En los textos solamente en dos ocasiones se mencionan juntos los dos ritos[46].

3. *Lectisternia*

Es una ceremonia religiosa de carácter propiciatorio realizada por orden y bajo la atención de los intérpretes de los libros sibilinos, consistente en un banquete ofrecido a una o varias divinidades de origen extranjero, representadas por sus imágenes o símbolos, recostados sobre lechos adornados de cojines (*lecti puluinaria).* Si en lugar de recostarlos los asientan en sillas, la ceremonia se denomina *Sellisternium* de *sella*.

La pretensión de reconciliar a los dioses, ofreciéndoles alimentos, es común a todas las religiones primitivas. Aquí se trata de banquetes en que los fieles invitan a los dioses y comen juntamente con ellos, dejándoles en las mesas su parte correspondiente de manjares sagrados. Los romanos aún en las comidas ordinarias dejaban siempre algo en las mesas para el genio, el lar y los penates. En Homero, Zeus se complace de que jamás faltaban sobre su altar «manjares equitativamente repartidos, libaciones y vapor de grasa quemada[47]». En Roma se iba olvidando poco a poco de esta ordenación de los sacrificios y pensaban que de algunas víctimas los dioses no querían más que la vida (*hostiae animales*) y otros iban puramente ordenados a recabar una adivinación (*hostiae consultoriae*)[48].

Desde luego en las mesas sagradas de los templos, como sobre los altares, se depositaban las ofrendas, se hacían las libaciones y se dejaban los manjares ofrecidos a los dioses[49]. No había, pues, que poner en torno de estas mesas, lechos o sillas para formar los *lectisternia* o los *sellisternia*.

Sobre el origen de los *puluinaria* discuten los arqueólogos si es nativo de los paleolatinos, como defiende Preller[50]: «la presencia de los dioses efectuada por medio de los *puluinaria*, llevando sus atributos, y la costumbre de alimentar a los

dioses, es ciertamente paleo-itálica»; e Ihne que afirma más netamente que los lectisternios son «de puro origen itálico[51]», y que se dirigen exclusivamente a divinidades paleo-itálicas; y que los pretendidos libros sibilinos en los que se ordenan estas ceremonias son, en su mayor parte, viejos jeroglíficos itálicos. Marquardt, en cambio, se inclina por el origen griego[52].

El sacrificio de alimentos en honor a los dioses es antiquísimo en la religión rústica romana, de ahí el antiguo *Iuppiter Dapalis*, cuyo rito nos ha conservado Catón[53], de ahí *dapes: epulae deorum propriae*, según Servio[54], y el rito de la *confarreatio* en que se ofrece un pastel de bodas a *Iuppiter Farreus*[55].

Valerio Máximo exponiendo el origen de la institución de los *Ludi Tarentini*, por un tal Valesius del tiempo de la monarquía, nos refiere que en agradecimiento de la curación de sus hijos y cavando en la tierra de Tarento, junto al Tíber unos siervos cumpliendo las órdenes de su señor, y habiendo llegado a veinte pies de profundidad, quitada la tierra, se encontraron con un ara dedicada a Plutón y a Proserpina. Cuando un siervo le refirió el suceso a Valesio, omitiendo el propósito de comprar un ara, inmoló en aquel lugar llamado Tarento hostias negras, que antiguamente se llamaban *furvas*, e hizo lectisternios durante tres noches seguidas, porque Plutón y Proserpina habían librado de la muerte a tres hijos suyos.

Y a imitación suya Valerio Publicola, el primer cónsul, por el deseo de socorrer a los ciudadanos, inmoló sobre aquella misma ara, pronunciando pública y ritualmente los votos debidos, bueyes negros, machos para Plutón y hembras para Proserpina, y después de celebrar un lectisternio y juegos públicos durante tres noches, cubrió el ara de tierra,

dejándola como estaba antes[56]. Casos que parece que excluyen el origen extraño de los lectisternios.

Existe en Roma otra ceremonia, llamada *epulum louis* que, según se cree, fue instituida por Numa[57], regulada por los pontífices, o inscrita al ritual de Júpiter Capitolino bajo los Tarquinios.

Además una superstición popular romana, reconocida por los pontífices, quería que en el parto estuviera protegida la madre contra los asaltos del rijoso Silano por *Picumnus* y *Pilumnus*, y Varrón dice que se preparaba en la casa un lecho para estos guardianes[58]. Sobre lechos de tabla se depositaban los símbolos de estos dioses «el pico» y «el pilón» de apisonar. Las familias ricas en lugar de *Pilumnus* y *Picumnus* instalan en su atrio unos lechos de madera y una mesa para Juno y Hércules[59]. Hércules estaba sentado como en el Ara Máxima, porque Hércules es enemigo de los lectisternios, pero a Juno sí se le ponían mesas con manjares[60]. Cuando Hércules aparece en el Ara Máxima sentado a la mesa de Evandro, todos están sentados aún (*sellisternia*) porque todavía no se reclinaban los comensales para comer. Es curioso que en el *epulum louis* del Copitolio hay un lecho para Júpiter, que está reclinado sobre su costado izquierdo, y las diosas Juno y Minerva, que asisten al banquete, están sentadas[61]. Así aparecen también en un bajo relieve de Eleusis, donde *Júpiter aparece* reclinado sobre su lado izquierdo, teniendo sentada junto a sí a Juno y en otras mesas dos divinidades femeninas, sentadas igualmente. Era la etiqueta de estos tiempos en que las mujeres comían sentadas.

Todo esto nos indica que en la antigua religión romana hay ciertas ceremonias que dándoles carácter público y solémne, pueden convertirse en los lectisternios posteriores. Dice Tito Livio taxativamente que el primer lectisternio se celebró en

Roma en el año 399[62], aunque el mismo historiador conoce el *epulum Iouis*[63].

Con los libros sibilinos se introdujo el colegio de los *duumviri* para interpretarlos y con ellos el desarrollo de los lectisternios a la manera griega. Cuando se extendía una gran calamidad o se repetían los prodigios espantosos que superaban la ciencia de los pontífices, y el arte de los augures, los duumviros ordenaban *procurationes*. Así sucedió en el año 399 a. C. en que una peste diezmó a los hombres y a los animales:

> No viéndose ni la causa ni el fin de aquella mortandad incoercible, se recurrió a consultar los libros sibilinos por un decreto del senado. Los decenviros *sacris faciundis*, por medio de un lectisternio habido entonces por vez primera en la ciudad de Roma durante ocho días, aplacaron a Apolo, Latona y Diana, Hércules, Mercurio y Neptuno, colocados sobre tres lechos, lo mejor adornados que entonces se podía. Esta ceremonia se hizo también por los particulares. Se dice que por toda la ciudad estaban abiertas todas las puertas y que todo se ponía a disposición de todos, y que se invitaba a todos los extranjeros conocidos o desconocidos y se hablaba cortés y afablemente incluso con los enemigos. Cesaron los pleitos y querellas. Se liberó durante aquellos días a los cautivos, y hubo después escrúpulo de volver a atar a quienes los dioses habían socorrido de aquella forma[64].

Los dioses colocados sobre tres lechos estaban acomodados por parejas, según precisa Dionisio de Halicarnaso: Apolo-Leto, Heracles-Artemis, Hermes-Poseidón. Los mismos dioses griegos que Livio cita con nombres latinos. Apolo está honrado aquí como inspirador de los libros sibilinos, pero sobre todo como médico, puesto que se busca el remedio a una peste[65]. Y no se olvide que Leto y Artemis curaron a Eneas en la Ilíada[66]. Heracles no es el Hércules del Ara Máxima, que no quería lecho en su mesa, sino el exterminador de todos los seres malhechores, comprendidos los miasmas, microbios y agentes de pestilencias[67].

Del segundo lectisternio no sabemos nada. Tito Livio nos lleva al año 364[68] en que después de dos años de pestilencia se celebra el tercer lectisternio, sin resultado práctico. Se ensaya conjurar la peste con los juegos cómicos[69], que igualmente no tuvo efecto. Se creó un dictador para que clavara un clavo (*clauus*) en la pared del templo de Júpiter Capitolino, acto que, según el decir de los antiguos, había traído el remedio alguna vez en tiempos pasados[70].

Los lectisternios se repiten por los mismos motivos en los años 348[71], 326[72]. Al no conservarse la segunda década de las Historias de Tito Livio no podemos saber si del 326 al 316 se celebró algún otro lectisternio. En el año 291 una nueva pestilencia llevó a la consulta de los libros sibilinos, que ordenaron traer a Esculapio, puesto que Apolo no servía como médico[73]. El 218, después de las derrotas de Tessino y de Trebia, los decenviros *sacris faciundis* recurrieron a los lectisternios con divinidades más itálicas[74]. Todavía al fin del año se tenía *un* lectisternio delante del templo de Saturno con un banquete público y saturnales clamorosos[75]. En el año 217, algunos meses más tarde, al no detenerse Aníbal, se ordenó un lectisternio ante el templo de Juno Regina en el Aventino, con obsequios ofrecidos por las matronas romanas[76]. Pero Aníbal seguía impertérrito y derrotaba en el mes de junio del 217 a Flaminio en el Trasimeno. Con esta nueva calamidad las promesas a los dioses fueron muy abundantes; votos de edificación de templos, juegos, hecatombes, un *uer sacrum*, se efectúa una conmovedora *supplicatio* en masa, seguida de un lectisternio a los doce dioses mayores, que luego se llamarán *Consentes*[77]: «Se expusieron seis lechos, el primero para Júpiter y Juno, otro para Neptuno y Minerva, otro para Marte y Venus, otro para Apolo y Diana, otro para Vulcano y Vesta y el sexto para

Mercurio y Ceres». En esta ordenación de parejas divinas se notan influencias griegas y etruscas.

El desastre de Cannas al año siguiente, 216, hizo dudar de la eficacia de los lectisternios. En el año 212, se ensaya la institución de los *ludi Apollinares*[78]. En el año 205 los decenviros *sacris faciundis* hacen llegar de Pesinunte la Gran Madre, siguiendo un lectisternio al que no parece que fueran invitados otros dioses[79]. Fue el gran remedio. La guerra pasó al Africa y sobre Cartago.

En adelante ya no se habla de lectisternios oficiales. Cada cual, cuando creía tener razones para ello, abastecía las mesas sagradas de los dioses, dispuestas siempre en las entradas de los templos con *puluinaria* permanentes. Así se deduce de Livio[80], texto que parece extractado del decreto del senado del año 191 y 171 a. C.: *In omnibus fanis*[81] *in quibus lectisternium maiorem partem anni fieri solet*. Los *puluinaria* quedaron como cosa normal en Roma, casi como sinónimo de *templum*. Un decreto del senado, del año 214, distingue los dioses *quorum puluinaria Romae essent*[82]. Dice Servio: «Decimos puluinaria por 'templos' porque son propiamente los lechos que suelen prepararse en los templos[83]».

Los lectisternios se restablecen en tiempos de Augusto, pero en la forma primitiva del *sellisternium*, durante los juegos seculares del año 17 a. C. En la lápida descubierta en el año 1890, en que se relata todo el ceremonial con que se desarrolló la fiesta secular durante los tres días y las tres noches que ocuparon los *ludi saeculares*, se nos dice que «los selisternios fueron celebrados en el Capitolio por las mujeres. Las 110 matronas —que simbolizaban los 110 años del siglo según el calendario etrusco (romano)— elegidas para este acto, celebraron selisternios siguiendo las normas de los quindecinviros, colocando dos sillas, una para Juno y otra

para Diana». La ceremonia se repitió en la segunda y en la tercera noche. Los personajes asistentes a estas ceremonias están muy en consonancia con las preocupaciones del momento, en que se estaban elaborando las leyes *Julia* y *Papia Poppaea de maritandis ordinibus*, es decir, las diosas genitales, Juno como Lucina, y Diana, como Lucina también o Illithyia, invocada igualmente en los partos.

En el año 54 d. C. bajo Nerón se celebraron otros selisternios de mujeres casadas para apaciguar a Juno[84].

Cuando en los lectisternios se habla de las imágenes de los dioses, puestas sobre los *puluinaria*, ¿de qué imágenes se trata?, ¿de esculturas, de pinturas o de símbolos? Naturalmente en los documentos que tenemos de representaciones plásticas de estas escenas aparecen las imágenes antropomorfas, aunque cada dios se distinga, como es natural, por su símbolo característico, Hércules por ir armado de su clava, Júpiter con el águila o el rayo, etc., con lo cual se indica la divinidad asistente; pero en la realidad del lectisternio, ¿sacaban las imágenes y las reclinaban en los divanes? Tito Livio habla de *capita deorum*: «La tierra se movió, y en los foros públicos donde había dispuestos lectisternios los *capita deorum* que estaban en los lechos se apartaron, y la lana que representaba a Júpiter se cayó[85]». Lo que explica Festo así: «*capita deorum* se llamaban unos manojitos de verbenas[86]»; y por otra parte sabemos que *uerbenae* indica toda especie de follaje bendecido. Así lo declara Servio: «Llamamos verbenas figuradamente a toda clase de frondas sagradas, como el laurel y el olivo[87]»; y Masurio citado por Servio: «Los antiguos formaban imágenes de los dioses con las ramas de los árboles frutales desprovistas de su corteza[88]». Estos hacecillos de verbenas se llamaban también *Struppi*[89]. Plinio dice que la palabra *struppus* se usa sólo en el lenguaje sagrado e indica corona de ramos en

oposición a la de flores, que se llama *serta*[90]; y por fin Festo matiza más: «*Stroppus* es… el distintivo que se ponen los sacerdotes en la cabeza. Algunos dicen que es una corona, o que lo ponen sobre la cabeza en lugar de la corona… Los Tusculanos llaman *struppus* a lo que se pone en el 'pulvinar' de Castor[91]».

Los dioses asistían también sobre *puluinaria* a los juegos, adonde eran llevados en los carros o carrozas que llamaban *tensas*. Servio dice: *Thensam significat, qua deorum simulacra portantur*[92], expresión vaga que no saca de dudas como tampoco cuando las define: «imágenes pequeñas que se llevaban en literas[93]». Sinnio Capitón define la *tensa*: «Carroza en que se llevan las *exuuiae* de los dioses al circo, para los juegos circenses, y a los *puluinaria*[94]». Estas *exuuiae* no pueden ser más que o los atributos simbólicos o los vestidos con que se aderezaba un maniquí. *Exuuiae Iouis* era, por ejemplo, la ropa triunfal que se conservaba en el Capitolio y se ponía el general triunfador[95]. Lo mismo que en las pompas fúnebres eran conducidos los antepasados representados por maniquíes con sus máscaras de cera y sus vestidos correspondientes, y a veces el mismo muerto era representado por un muñeco vestido y con la máscara del difunto, así pudieron sustituirse los *struppi* antiguos por los maniquíes de los dioses. El ritual no determinó nunca si las representaciones de los dioses habían de ser en sus imágenes talladas o bastaba con los símbolos. Por ejemplo, Tiberio coloca una estatua de oro de Augusto en un *puluinar*, en el templo de Marte; Germánico figura en la pompa del circo en una imagen de marfil[96], y él mismo está representado entre los *sodales Augustales* por una corona de encina colocada sobre una silla curul[97], como lo fue Julio César probablemente en el *puluinar* del circo[98].

De todo lo cual puede concluirse que sobre los *puluinaria* no estaban recostadas las imágenes consagradas de los dioses, sino sus figuraciones o símbolos portátiles, o maniquíes adornados con sus *exuuiae* a las que se daba configuración humana.

Ya hemos indicado que se habían establecido *puluinaria* permanentes en tantos templos que *puluinar* se tomaba casi como sinónimo de *templum*. Estaban allí dispuestos o bien para celebrar oportunamente las *epulae*, o bien para recibir las ofrendas alimenticias de los particulares. Horacio, fuera de sí por el gozo que le causó la victoria de Accio, dice a sus amigos: *Nunc Saliaribus / ornare puluinar deorum / tempus erat dapibus, sodales*[99]. Cualquiera, pues, en una circunstancia oportuna podía sacralizar un acontecimiento familiar, preparando un banquete sagrado en los *puluinaria deorum*. Pero estos aderezos ordinarios no servían para los lectisternios, que eran oficiales y públicos y reservados para acontecimientos verdaderamente excepcionales.

Como las *supplicationes*, de que hemos hablado antes, solían hacerse en los templos que tenían dispuestos los *puluinaria*[100], se piensa que los *puluinaria* se establecieron en ciertos templos para hacer posible la adoración y la ofrenda perpetua a la devoción privada, que cuando se hacía de una forma oficial y pública, ordenada por el Estado, se llama *supplicatio*. De la idea primitiva romana de los lectisternios quedaron los *puluinaria* en el interior de los templos; pero cuando consultados los libros sibilinos, participaba todo el pueblo en los banquetes preparados para divinidades extranjeras, eran los lectisternios de inspiración helénica.

4. *Lustratio*

Lustratio es la purificación sacramental o simbólica, por medios materiales que operan de una forma espiritual o mágica y tienen por efecto limpiar las impurezas morales del hombre o las que se suponen en los seres inconscientes. La mancha moral o inmaterial no puede imaginarse más que por analogía con la suciedad o mancha del cuerpo. Esa mancha moral atrae sobre sí la enemistad de los dioses y, con ello, un maleficio no sólo para el culpable, sino, por su carácter contagioso, para todos los demás.

La lustración o purificación mística, representada por una purificación material, comporta una serie de prácticas rituales en la religión romana, como en cualquier otra religión, ya que no hay religión alguna que no posea una serie de lustraciones rituales. En este punto es sumamente difícil determinar qué tienen los romanos como elemento propio y qué han recibido de la religión griega[101]. En la palabra lustración fluctúan dos ideas, que no se distinguen fácilmente: la purificación y la expiación. Originariamente significó «puro», de ahí, *piare* «purificar» y enseguida «expiar» por medio de un sacrificio, y es que si la divinidad se enojó por la falta (*impietas*), por el mismo acto con que el sujeto se purifica y vuelve a ser *pius*, la divinidad se satisface y le devuelve su amistad[102].

Cuando la purificación se realiza por una persona extraña, se dice *lustrare*, con todos sus derivados: *lustratio, lustrum, lustramen, lustramentum*; también, según Varrón, se decía *februare*[103]; y sus derivados *februatio, februa*. La *lustratio*, pues, de un individuo, o de una colectividad, es realizada por otro, como un enfermo es curado por un médico. El ser impuro no puede administrarse a sí mismo la purificación sacramental, porque mancha cuanto toca. La lustración debe aplicarse por una mano experta y autorizada, por el sacerdote en las religiones que le han reservado este poder; en Grecia y Roma por los «purificadores» calificados para este oficio: el

padre de familias, si se trata de la purificación de la casa; los sacerdotes oficiales o los magistrados, cuando haya que lustrar la ciudad, y produce los efectos de una forma infalible, si la ceremonia se realiza ritualmente.

La *expiación*, al contrario, parte de la idea de responsabilidad del culpable. Consiste en un acto o en una serie de actos voluntarios puestos por el interesado, y cuyo efecto depende del grado de voluntad del que trata de satisfacer, y del aprecio que de esos actos hagan los dioses. Por consiguiente, toda purificación aplicada a los animales o a las cosas inanimadas es una lustración; tratándose de personas puede haber mera lustración, cuando el interesado se comporta de una forma meramente pasiva; y lustración y expiación cuando al mismo tiempo él pone de su parte cuanto puede para satisfacer y reparar la falta delante de los dioses.

a) *Instrumentos de purificación*

Los símbolos materiales que se aplican a la lustración unos han sido elegidos porque en su acción material realizan lo que se busca en lo moral, y otros por las fuerzas ocultas que en ellos se ha pretendido ver. Entre los primeros figuran el agua, que lava las manchas; y el fuego, que las destruye. La acción natural del agua se convierte en una eficacia mística, que puede ser acrecentada por proceder de ciertas fuentes sagradas, mezclándola con la sal, o con su combinación con el fuego. De esta forma conseguían el «agua lustral», que lo era por sí misma, cuando procedía de una fuente pura o de un arroyo corriente: *flumine uiuo*[104], o con la sal y el fuego. Este agua se colocaba en recipientes en las entradas de los templos o lugares de reunión, con ella se purificaban las manos, o se asperjaban con una ramita de laurel o de olivo[105]. La ramita de olivo se usaba, sobre todo, en las purificaciones

funerarias[106]. En Roma el aspersorio era uno de los distintivos de los pontífices, no como una ramita, sino en forma de escobilla, tal como se halla en bajorrelieves y monedas. También era símbolo de las Vestales, porque a ellas correspondían numerosas purificaciones solemnes[107]. Con sus manos puras se preparaban muchos elementos de uso necesario en varias lustraciones rituales, por ejemplo, la *mola salsa* (el *far pium*), pasta de harina salada, cuyas miguitas echadas sobre la testuz de las víctimas las «inmolaba» confiriéndoles la pureza legal para el sacrificio. La confección de este hechizo mágico se hacía tan sólo tres veces al año: el 15 de febrero, el 9 de junio y el 13 de septiembre. Sus preparativos eran largos y minuciosos. La sal debía majarse en un mortero, después cocerse al horno en un pote de arcilla cuyo cobertera debía estar impregnada de yeso. La masa fundida se cortaba luego con un cuchillo de hierro, y conservaba en una jarra, en la despensa (*penus*) de Vesta. La harina provenía de espigas recogidas por las Vestales desde el día 7 al 14 de mayo, el grano lo tostaban y mólían luego a mano las propias sacerdotisas.

El agua purifica en el exterior, el fuego penetra y destruye toda impureza[108]. En el fuego había consumido Heracles su envoltura mortal, para alcanzar el ser divino. Como las pruebas de purificaciones semejantes habían resultado fatales para quienes las habían intentado, ese rito quedó para la literatura, y el fuego se aplicó en las lustraciones por medio de fumigaciones y sahumerios (*suffimenta*) con azufre, pez, resina, incienso y, en general, todas las substancias aromáticas, echadas directamente en el fuego, en pebeteros o braseros, o incorporadas a las antorchas (*taedae, faces*).

El fuego comunica su virtud purificativa incluso a las cenizas de ciertas víctimas y ofrendas vegetales. La ceniza de los bueyes quemados en los *Fordicidia*, mezcladas por las

Vestales con la sangre y las cenizas de la cola del *equus october*, y las cenizas de tallos de habas constituían la *februa casta* que se utilizaba para las lustraciones de los *Palilia*, agregando además sahumerios de azufre, olivo macho, laurel y «hierbas sabinas[109]».

Independientemente de la combustión o de la aspersión a ciertas especies vegetales se les atribuye virtudes lustrales, como al laurel, por estar consagrado a Apolo; por sí mismo era ya un elemento purificativo y preservativo del rayo y del fuego; y llevado por el triunfador incluso lo purifica de toda la sangre derramada; hincada una rama de laurel en un sembrado, lo preserva de la roya[110]. Le sigue el olivo, utilizado sobre todo en los ritos fúnebres. No podemos entretenernos aquí en las virtudes purificativas y preservativas de las diversas combinaciones de hierbas que manejaban los que operaban en las farmacias o en los antros de hechicería.

También el aire presentaba sus elementos purificativos, simbolizados en el remojón báquico, y por los figurines (*atora, oscilla, pilae*) que se balanceaban oreados por el viento de la atmósfera[111].

El sacrificio cruento, de víctimas animales, sustitutivos del hombre, es el medio universal y punto céntrico de todos los cultos que buscan purificaciones y expiaciones. El culpable, en vez de pagar con su vida el crimen perpetrado, busca las *hostiae animales* que le sustituyan, y la sangre de esas víctimas le resulta purificativa, expiatoria y propiciatoria. En ocasiones esta sangre debe tocar físicamente a la persona u objeto que se debe purificar, El contacto puede ser por unción, por aspersión, por el contacto con la piel de la víctima como en los Lupercales, o en la forma de *taurobolium*, ceremonia importada del oriente y que no tuvo mucha aceptación en Roma[112].

Si se trata de purificar colectividades o espacios, el aire del ambiente, etc., lo esencial es que la víctima aspire y recoja en sí todos los miasmas e impurezas, dejando puro el ambiente. Luego no es necesario matar a la víctima, basta alejarla del lugar como al boque de los hebreos[113]. De ordinario estos animales eran arrojados al mar.

Debemos hacer notar que entre los antiguos, como entre nosotros, los símbolos purificativos podían ser sustituidos por otros que recogían su virtud purificadora: el lino sustituye al agua corriente[114]; las cañas crecidas junto a las aguas vivas captan toda su capacidad purificadora[115]. La púrpura representa también la sangre[116], de ahí vino la idea de cubrir con ella a los muertos[117], en Roma el *censorium funus*, para consagrarlos a las potencias infernales; y a los militares, el *paludamentum*[118], para apartar de ellos las potencias infernales; y las franjas de púrpura cosidas a la trabea romana como un rito expiatorio.

Sí el lino es el símbolo de la pureza, la lana representa la piel de la víctima, dotada de virtudes expiatorias tomadas de la víctima. De ahí el hilo de lana que suieta el *apex* del bonete de los flámines[119]. El bonete era de piel (*pileus*) o de color rojo (*tutulus*). La corona y el velo que echaba sobre su cabeza el sacrificador, tenía también su simbolismo, para presentarse ante la divinidad como un *deuotus.* En la Iglesia se conservan los paños del altar de hilo (lino) y el palio de lana de los arzobispos.

Prescindiendo del inevitable influjo mágico en el valor y aplicación de muchas ceremonias lustrales, el culto romano va purificándose poco a poco con la introducción de ideas morales y por una interpretación menos grosera de la virtud de los símbolos. La eficacia de las fórmulas de oración que se llaman ruegos, súplicas, votos, se ha puesto en la voluntad

misericordiosa de los dioses a los que se dirigían[120], y los dioses consideraban sobre todo la intención con que se les suplicaba. La religión fue eligiendo además a los dioses más benignos y amables ante los cuales podía hacerse valer el efecto de la lustración. La lustración lleva consigo la idea de perdón y absolución de las faltas, aunque como un aditamento secundario. Cuando las lustraciones se hacen privadamente no han perdido de ordinario su carácter mágico original. Los actos de purificación pueden buscar el reparar un ultraje a la divinidad y son expiatorios; ganarse la voluntad divina para alejar maleficios públicos o existentes ya en la realidad y se llaman propiciatorios.

b) *Ritos expiatorios*

Lustraciones individuales o familiares. Hablando concretamente del caso específico del asesino, en Homero no hay ritos de lustración. Los que han derramado la sangre de una persona se lavan simplemente las manos, como un acto de higiene[121]. Sin embargo, sí se conoce la expiación para con Jos dioses: todo pecador puede apaciguar a los dioses «con sacrificios, libaciones y grasa de víctimas[122]». Ulises expía la mutilación de Polifemo ofreciendo a Poseidón el sacrificio más antiguo que se conoce de *suovetaurilia*[123].

La idea de la lustración procede de los sacerdotes de Apolo, influenciados por los misterios de las religiones orientales, que atribuyen a su dios la exclusiva de la adivinación y de la purificación. Apolo mismo se purifica de la muerte de la serpiente Pitón. Divulgan la idea de que el criminal es un maldito, un excomulgado que debe apartarse de las cosas santas, porque su crimen es comunicativo y comporta consigo la desgracia[124].

Es necesario purificarlo, y el único medio de conseguirlo es el echarlo de la sociedad desterrándolo[125].

Orestes es purificado en Delfos, por el mismo Apolo, con agua lustral y la sangre de un cerdo[126]. Luego las leyendas de las lustraciones se multiplican por las tragedias. De ello se deduce que la mancha es una consecuencia fatal del asesinato, independientemente de la voluntariedad, y que la lustración con que se purifica tiene también un efecto de expiación moral y un carácter netamente mágico. La presencia del verdugo en los comicios podía contagiarlos[127]. La purificación se tuvo como acto necesario aun cuando uno se excusara legítimamente del acto. Quien se sintiera culpable de algún crimen impune no estaba en paz con los dioses, ni con los muertos, sino después de haber sido convenientemente purificado por los mandatarios de Apolo Pitio o por los sacerdotes de Eleusis. El asesino involuntario, aun después de haber sido reconocido como tal en el Palladion, debía salir desterrado durante un año, y a la vuelta someterse a una purificación legal. Los animales y objetos inanimados que causaban la muerte de una persona, eran malditos por los magistrados y exterminados.

Incluso la muerte dada a los animales domésticos, que colaboraban con el hombre, como los bueyes, etc., exige purificación en el que los sacrifica[128]. Esta idea la exageran los vegetarianos pitagóricos que, según dice Arriano, exigían hasta la purificación de los perros cuando volvían de la caza[129].

Como sacrilegio consideraban la devastación voluntaria o involuntaria de los bosques sagrados. Tales eran, por ejemplo, algunos olivares en torno de Atenas, y cualquier bosque de árboles dedicados a alguna divinidad. Catón detalla las precauciones que han de tomarse para aclarar un bosque,

invocando la costumbre romana: «Para aclarar un bosque según costumbre romana se hace así: Ofrece un puerco en sacrificio, y pronuncia estas palabras rituales: ‘Si eres dios o si eres diosa, tú, a quien está consagrado este bosque, como tú tienes derecho a que se te haga el sacrificio de un cerdo, para mantener ese derecho sagrado y por estas causas, ya lo efectúe yo, o bien otro cualquiera en mi nombre, que esto sea realizado rectamente, para ello te ruego insistentemente con el sacrificio expiatorio de este cerdo, que me seas benévolo y propicio a mí, a mi casa, a mi familia y a mis hijos, y para estos fines satisfácete y queda complacido con el sacrificio expiatorio de este puerco inmolado’. Si quieres cavar en él, haz otro sacrificio expiatorio de la misma forma y añade: ‘Y para hacer este trabajo’. Y haz algo todos los días en ese trabajo. Si lo interrumpes, o se interponen días de fiestas públicas o familiares, deberás hacer otro sacrificio[130]».

El ritual de los *fratres amales* en que abundan las lustraciones, baja a mil detalles cuando se trata de tocar algún árbol de su *lucus Deae Diae*, cuando se pretende quitar algún árbol seco, o tocado por el rayo, o la higuera que ha nacido sobre el techo de la capilla, etc. Prescribe el sacrificio de una *porca o agna opima* para purificar antes y dejar después las herramientas que se utilicen para cortar algún árbol, o para grabar sobre el mármol las actas del Colegio, invocaciones a las divinidades etimológicas: *Coinquenda, Commolenda, Deferunda, Adolenda*, que presiden todo el proceso desde el corte hasta la cremación.

Con todo, los romanos se han preocupado menos que los griegos de las impurezas provenientes del asesinato[131]. Piensan que la sociedad queda enteramente libre de toda responsabilidad, cuando ha ofrecido a los dioses en súplica (*supplicium*) la vida o consagrado la cabeza (*consecratio, deuotio*) del culpable, o lo ha separado de su seno por la

excomunión[132]. Más tarde el parricida, tratado como un monstruo es aislado de todo contacto, *folliculo lupino os obuolutum, et soleae ligneae pedibus inductae*[133] y encerrado en un saco, arrojado al mar. La *aquae et ignis interdictio* es una forma de desentenderse no sólo de las impurezas sino también del homicida. Rómulo establece los Lemuria (Remuria) para satisfacer a los manes de Remo[134], y establece junto a la suya una silla curul en que coloca una corona que representa la «cabeza», es decir, la persona de Remo[135]. Incluso la muerte explicable exige una lustración. Tal sentido tenía el *Tigillum Sororium* y otros ritos que quedaron adheridos a la gente *Horatia*, desde que el Horacio vencedor de los Curiacios, asesinó a su hermana[136]. Y lo mismo que se contraen impurezas por estos actos involuntarios, y por ende sin responsabilidad, se contraen por contacto o por la proximidad de objetos impuros, por ejemplo, un cadáver.

Por venerados que sean los difuntos, el cadáver es una cosa impura, y todos los que lo tocan, lo ven, asisten a sus funerales, etc., quedan impuros y deben purificarse antes de tomar contacto con la sociedad. El duelo aísla la familia de la sociedad, durante los días que ha de estar dedicada a prestar las honras fúnebres. Mientras está el cadáver en la casa, en la puerta hay un gran recipiente de agua lustral, con que se purifican los que salen de ella. Después de los funerales la casa queda funesta un determinado número de días, siendo luego necesaria una lustración que dispensaba de destruirla o consumirla por el fuego. Es posible que en algunos tiempos y pueblos en el fuego en que se consumía el cadáver ardiera todo lo que le había pertenecido en vida. El óbolo de Carón te que se le depositaba debajo de la lengua, pudiera ser sobrevivencia de esa costumbre ruinosa. Pasado el día marcado por las leyes se hacía una lustración general de la casa y de la familia: *familiam funestam purgare*[137].

En Roma la purificación empezaba con el sacrificio de la *porca praesentanea* estando todavía el cadáver en casa[138]. Después de los funerales de Miseno, Eneas rocía tres veces a sus compañeros con un ramo de oliva empapado en una fuente clara, recitando la fórmula ritual (*nouissima uerba*)[139]. El heredero en Roma debe barrer (*uerrere*) la casa con una escoba de una forma determinada[140]. Toda derogación en el rito de los funerales o en las lustraciones funerarias importa un *piaculum*, que hay que satisfacer delante de la casa con el sacrificio de una *porca praecidanea*[141].

De tipo enteramente mágico son las lustraciones que se aplicaban a la obsesión o locura de amor. El autor de Ciris describe cuánto debe de hacer Scylla para curar de su locura amorosa: azufre molido con plantas aromáticas, tres escupidas de saliva, un vendaje que le dé 27 vueltas (3×9) con una venda tricolor, aspersión de agua lustral. Se le han aplicado todos los sortilegios griegos sin resultado alguno[142]. A Tibulo le aplica los exorcismos una bruja purificándolo con antorchas y la sangre de una víctima negra[143]. Cintia purifica la casa y la persona de Propercio de las impurezas que le causan no la locura, ni los filtros de amor, sino el encanto de unas jóvenes[144].

Para el recién nacido había también su *lustrum* y su *dies lustricus*, el noveno o el octavo en que se le purificaba e imponía el nombre[145]. Y para en lo sucesivo se le protegía de toda suerte de maleficios colgándole del cuello la *bulla* que contenía ciertos amuletos.

Y por fin los que hubieran sido tocados por un rayo, caído del cielo. Los golpes recibidos de lo alto eran considerados como castigos misteriosos o maldiciones divinas, por lo cual las víctimas de los rayos eran consideradas como seres impuros[146]. Era enterrado en el mismo lugar en que había

caído, y aunque luego se purificaba aquel trozo de tierra con la sangre de víctimas *bidentales*, para que nadie pisara en él, se rodeaba de un cerco de mampostería (*puteal*) o se marcaba con una especie de horquilla de madera o de hierro (*triste bidental*)[147]. Según el ritual introducido por los etruscos se fingía enterrar al mismo rayo (*fulgur conditum*, *fulguritum*). Cuando el rayo caía sobre un árbol se expiaba el maleficio por los *strufertarii* con dos pasteles, la *strues* y el *ferctum*, con palabras de conjuro[148]. Cuando los rayos caían sobre monumentos o lugares públicos se asimilaban a los prodigios y se creía que eran efecto de faltas cometidas e ignoradas. Por ejemplo, el rayo que denuncia el incesto de las Vestales[149].

c) *Lustraciones de seres colectivos*

Aquí consideramos las lustraciones de carácter expiatorio que se ordenan a borrar el impacto y a prevenir las consecuencias de faltas cuya responsabilidad cae sobre la sociedad entera, sean conocidas o supuestas. La existencia de esas faltas se descubre por la aparición de los *prodigia y monstra*. Prodigio no es necesariamente un acto religioso, sino un fenómeno raro o anormal: una epidemia pestilente, un árbol seco que reverdece de pronto. Como los prodigios son avisos o reclamaciones de los dioses, ante todo hay que interpretarlos para ver sus causas y aplicarles los remedios oportunos (*procurationes*). Cuando el prodigio se veía relacionado con la sociedad entera y aceptado públicamente, la *procuratio* empezaba casi siempre por una lustración procesional[150], seguida de las indicaciones posteriores de los arúspices o autoridades correspondientes, sacrificios, suplicaciones, lectísternios, fiestas prolongadas, ofrendas, votos, *uer sacrum*, y como remedios extraordinarios, dispuestos por los libros sibilinos, hallamos, alguna vez, sacrificios humanos[151].

Prescindiendo ya de la *procuratio* en Roma se celebraba una lustración anual, cuyo carácter expiatorio se observa por el simulacro de sacrificios humanos, y por el duelo de la *flaminica Dialis*, que sigue el cortejo en actitud de plañidera con los cabellos esparcidos. Es la procesión de los *Argeos (Argei)*[152]. Algunos creían que esta purificación representaba un hecho arcaico de los antiguos romanos que purificaban anualmente la ciudad arrojando al Tíber a todos los sexagenarios, de lo que protesta Ovidio y trata de explicar de otra forma más humana y romántica[153]: En Roma hay una colonia de griegos, que ya ancianos, sienten el ansia de su dulce patria y piden que, una vez muertos, arrojen sus cenizas o sus cuerpos al Tíber, para que por lo menos las ondas del mar depositen parte de sus cuerpos en los litorales griegos. A los herederos no les pareció oportuno el no enterrar a sus ascendientes y

> en lugar del señor, es arrojada al Tíber su imagen de mimbre,
> para que vuelva a su patria por el largo camino de los mares[154].

La Vestal incestuosa era separada de la sociedad, enterrándola viva. Según la tradición la primera Vestal impura, aunque deflorada por Marte, Rea Silvia, fue arrojada al Tíber, como los Argeos[155], o al Anio, afluente del Tíber[156].

El que se había consagrado a los dioses por la *deuotio*, reconcentraba en sí toda la contaminación y todos los miasmas en nombre del pueblo, era, pues, una víctima expiatoria. Si no moría, había que expulsarlo de la ciudad; pero dada la prestancia de quienes se entregaban como víctimas, si no morían, los pontífices hallaron la forma de conservarlos: se sustituía el donado por una imagen suya de siete pies de alta, por lo menos, que era enterrada, como un sacrificio expiatorio, en un paraje que quedaba ya como *bidental*. Con ello quedaba realizado teóricamente el sacrificio de la víctima y el individuo era integrado a la sociedad. Si el

arma sobre la que tenía puesto su pie el *deuotus* en el momento de la *deuotio*, caía en poder del enemigo, había que ofrecer *suouetaurilia*.

d) *Ritos propiciatorios*

Los ritos que hemos recordado hasta aquí son lustraciones con carácter expiatorio, porque suponen unas manchas que hay que limpiar para desenojar a los dioses. Otras lustraciones buscan el atraer preventivamente la voluntad y el favor de los dioses para que nuestras obras futuras resulten provechosas y a satisfacción de todos. Los sacrificios, por ejemplo, exigen una exacta pureza corporal, como se ve por los medios purificatorios puestos a las entradas de los templos (nuestras pilas de agua bendita), y la observación rigurosa de limpieza corporal que se exige al *flamen Dialis* y a las Vestales[157]. No vamos a referirnos a ellos, pero en la iniciación de los misterios de las religiones del Oriente los ritos previos de purificación son interminables.

El matrimonio celebrado por la *confarreatio*, obligatorio en todo tiempo para el pontífice Máximo, el *flamen Dialis* y quizás también la *flaminica*[158], exigen juntamente con la comunicación por el *panis farreus*[159], una serie de ceremonias destinadas a atraer la buenaventura hacia los contrayentes.

En la *deductio* el cortejo airea antorchas encendidas (*taedae, faces*) de espino[160]; de cornejo[161]; de pino[162]; de tea[163]; hay una aspersión de la novia[164], una unción de aceite, que presidía la dea *Unxia* de los *Indigitamenta*, de donde el nombre de las casadas *uxores, quasi unxores*[165], y las cintas de lana atadas a los utensilios, retenían los maleficios.

Las lustraciones se repetían de una u otra forma en todas las fiestas del calendario romano, a lo largo del cual se

purificaban una o dos veces hasta los instrumentos músicos en los *tubilustria*.

Era muy natural que en la fundación de las ciudades la lustración fuera solemne y se tratara de hacer benévolos a los dioses para con la ciudad o colonia que se estableciera. Entre los griegos nunca faltaba una víctima humana como primer elemento constructivo. Roma estableció en medio de su antiguo perímetro un *mundus*, lugar de purificación en que se arrojaron las primicias de todas las cosas para halagar a los genios subterráneos[166]. Aunque los romanos aborrecían los sacrificios humanos, es posible que la muerte de Remo no esté muy lejos del sacrificio lustral; si bien las ceremonias empleadas para la fundación de Roma, tal y como las presenta la tradición, se atienen rigurosamente al ceremonial etrusco: orientación del «templum» urbano y del terreno sobre el que se iba a edificar, toma de auspicios y trazado del *pomoerium* con un arado de cobre tirado por una vaca y un toro blancos (*inauguratio*).

La fundación de una colonia, según nos dice Cicerón[167], exige sacrificios semejantes a los que ofrecen los censores para la *lustratio* del pueblo, y los generales para la del ejército, es decir, los *suouetaurilia*. Las lustraciones de los *Lupercalia* realizadas en el antiguo pomerio pueden llevarnos a los orígenes de la ciudad.

La inauguración o dedicación de los templos reproduce esencialmente los ritos de la fundación de una ciudad. El templo de Júpiter Capitolino había quedado destruido por un incendio. El día 22 de junio del año 70 d. C. Vespasiano inaugura las obras de reconstrucción, y Tácito nos recuerda las ceremonias hasta el mínimo detalle de su materia e intención. Los *suouetaurilia* purifican el ambiente del solar primitivo donde va a restaurarse el templo. Se elige un día

puro y sereno, de los más largos del año. Los restos del antiguo templo se llevan a unos lugares pantanosos donde ellos mismos se entierren. Todo el ámbito está lleno de banderitas, grímpolas, guirnaldas y coronas. Los soldados con nombres de buen augurio y llevando ramos de felicidad. Todo fue previamente rociado con agua lustral por mano de las Vestales. Los *suouetaurilia* sacrificados al tiempo en que se pronunciaba una plegaria iniciada por un pontífice. Los sacerdotes, magistrados, senadores y pueblo arrastraron una piedra ingente hasta los cimientos. Metales en rama de oro, de plata, que no habían tenido otro uso, ni había pasado por el crisol, fueron arrojados en los cimientos[168].

Un ejército o una flota no se expondrá a combatir antes de haber ofrecido sacrificios con las lustraciones oportunas. En Filipos ambos ejércitos purifican el campo y a sí mismos, según las reglas[169]. Lo mismo se hace en circunstancias especiales. Cuando Trajano pasa el Danubio, operación comprometida militarmente y fatídica a los ojos de los supersticiosos, realiza la lustración de su ejército. Acto que queda recogido en la Columna de Trajano[170]. El emperador aparece vestido de *cinctus Gabinus*, haciendo sus libaciones en el fuego, mientras los victimarios van conduciendo en torno del campamento los animales de los *suouetaurilia.* Están expuestas las insignias militares para recibir las aspersiones del agua lustral y los sahumerios y efluvios procedentes de los sacrificios. Las lustraciones se nombran frecuentemente en el ejército[171].

El primitivo ritual romano no parece que tuviera lustraciones especiales, sino la preocupación de que la guerra fuera justa, cualidad que observaban y procuraban los feciales[172].

Como Roma en un principio no tuvo marina, todo el ceremonial de las lustraciones de la armada lo tomaron de los griegos. Tito Livio nos recuerda la lustración de la flota en 191 a. C. por C. Livio, junto al cabo Laciniano[173], y en 204, en Lilibeo, por Escipión[174]. Pero las verdaderas lustraciones de las flotas aparecen durante las guerras civiles. Apiano nos describe la purificación de la flota de Octaviano, antes de salir del golfo de Nápoles para luchar con Sexto Pompeyo en el año 36 a. C.:

> Los altares están sobre el mismo mar, y la multitud los rodea, distribuidos por naves en el más profundo silencio. Los victimarios sacrifican de pie en el mar; y subiendo luego en las barcas, llevan tres veces alrededor de la flota las entrañas lustrales, escoltados por los jefes que conjuran a los dioses a que echen sobre ellos y no sobre la flota los presagios funestos. Luego, separan las entrañas, arrojan una parte al mar, quemando el resto en los altares, mientras el pueblo pronuncia palabras de buen augurio. De esta forma purifican los romanos su armada[175].

Esta última observación de Apiano nos índica que el referido ceremonial, aunque inicialmente hubiera sido tomado de los griegos[176], los romanos lo habían adaptado de forma que podía llamarse propiamente romano.

Del *lustrum* del censor se habla al exponer esta magistratura. De ordinario se realizaba cada cinco años, de ahí el doble significado de *lustrum*.

Lustraciones solemnes se hacían en Roma en casi todas las fiestas, por ejemplo, en los *Fordicidia*, el 15 de abril, en que las purificaciones se hacían por curias; en los *Robigalia*, el 25 de abril; en los *Ambarualia*, en los *ludi saeculares*. Todo ello indica la preocupación de los romanos de presentarse limpios ante los dioses, para que éstos les comuniquen la felicidad, y ante todo lo más anhelado, la *pax deum*.

5. *El voto*

El *uotum* en la religión romana ofrece un sentido estricto y un sentido genérico. En sentido propio es el ruego dirigido a los dioses con la promesa de realizar algo en su obsequio, como establecer unas fiestas, ofrecer un sacrificio, construir un templo, levantar un ara, etc., si ellos conceden lo que se les pide. En el *uotum* se manifiesta claramente el carácter jurídico con que se concibe la religión, pero en este contrato se exige la donación propuesta a la divinidad como condición previa a nuestro acto. Es un *da ut dem*, o *fac ut faciam*[177].

En el tiempo arcaico era más frecuente la súplica que el voto, pero éste se va haciendo más común, conforme nos apartamos de los orígenes de Roma. Con todo, encontramos en la antigüedad algunos ejemplos, como el que Tito Livio pone en boca de Rómulo en su lucha contra Tatio: «Pero tú, padre de los dioses y de los hombres, aparta a los enemigos de la fortaleza, libra a los romanos del pánico, y detén su fuga vergonzosa. Yo hago el voto de edificar aquí un templo a Júpiter Estátor, que recuerde a los venideros que la ciudad ha sido salvada por ti[178]». Cierto aspecto de voto tiene también el apostrofe con que se dirigen los romanos a Júpiter, para librarse del yugo impuesto por Mejencio que les exigía toda la vendimia de las viñas del Lacio: «Júpiter, si tú prefieres que nosotros te entreguemos a ti esta recolección mejor que a Mejencio, concédenos la victoria[179]».

El voto *pro bubus* de Catón[180] supone, por tanto, que la ceremonia descrita es el cumplimiento de la promesa del año anterior, por eso añade al final: «Si tú quieres, el voto puedes ofrecerlo de año en año».

Un verdadero voto era lo que decían *uer sacrum facere*, costumbre heredada de los sabinos, y que consistía en ofrecer a Júpiter, en los momentos de grandes calamidades, por

ejemplo, durante la segunda guerra Púnica, todo ser animado que naciera entre ellos durante la primavera, «si el estado del pueblo romano de los Quirites, en los próximos cinco años, se ve salvo, como yo quiero». Imponiéndose Aníbal victoria tras victoria sobre los romanos, los decenviros encargados de consultar los libros sibilinos anunciaron que ninguna *procuratio* se había cumplido debidamente, por lo que había que comenzar de nuevo a satisfacer a los dioses, con algunas ofrendas que ellos señalaron, entre ellas con un *uer sacrum*[181]. Por ausencia del dictador Q. Fabio Máximo, el pretor M. Emilio recibe el encargo de satisfacer debidamente a los dioses, pero al tratar del *uer sacrum*, el pontífice máximo L. Cornelio Léntulo le indica que un voto semejante no puede hacerse sino por mandato del pueblo. A él acude, pues, el pretor con este ruego:

> ¿Queréis y disponéis que se realice lo que os propongo? Si de aquí a cinco años el estado del pueblo romano y de los Quirites se pone a salvo, como yo lo deseo, de las guerras presentes —la que sostiene el pueblo romano contra los cartagineses, y la que hace contra los galos más allá de los Alpes—, que el pueblo romano de los Quirites haga entrega y abandone a Júpiter todo lo que se produzca durante la primavera en los rebaños de cerdos, de ovejas, de cabras, de bueyes, y lo que no esté consagrado por otros motivos, el día inicial de esta donación, fijado por el senado y por el pueblo. Que quien ofrezca este sacrificio lo haga cuando y como quiera, y que se considere válido cualquiera que sea la forma con que lo ofrezca. Si un animal que deba ser sacrificado muere antes, que sea tenido por profano y no se repute como falta. Si alguien involuntariamente lo hiere o lo mata, que esto no sea tenido como fraude. Si alguien lo roba, que esto no impute al pueblo, ni a quien se lo hayan robado como falta. Si inadvertidamente se ofrece el sacrificio en «un día negro», que sea tenido por válido. Qué sea igualmente considerado válido, ya se ofrezca de día o ya de noche, o ya lo ofrezca un esclavo o un hombre libre. Si el sacrificio se ofrece antes de que el senado y el pueblo lo manden celebrar, que el pueblo se considere libre de esta deuda[182].

La fórmula, como se ve, es una muestra de prudencia y del buen sentido de un pueblo que en todo procedía con la jurisprudencia y la exactitud por delante. Se habrá advertido

además que en este *uer sacrum* —en realidad el único que conocemos en la época histórica— no se nombra para nada a los hombres, y que por tanto quedaban excluidos de la ofrenda[183].

Como el sacrificar a los niños inocentes, que también entraban en el voto, si de alguna forma no se los excluía en la enumeración de seres vivos comprendidos en la ofrenda, les parecía demasiado inhumano, y así como los sabinos los consagraban al servicio de Marte, los romanos, cuando esos niños y niñas habían llegado a la edad adulta les velaban la cabeza y los arrojaban fuera de su territorio[184].

Una vez que los dioses hubieran cumplido la condición propuesta por el votante, éste se convierte en *uoti reus* hasta que cumpla lo prometido, y de ordinario se consideraba como deudor de los dioses, que lo trataban duramente. Así vemos a M. Claudio Marcelo que en la batalla de Clastidium contra los galos hizo el voto de convertir en templo de *Virtus* y de *Honos* el templo que esta última divinidad tenía delante de la puerta Capena, ofrecido por Q. Fabio Máximo Verrugoso, en el año 233. Pero cuando Marcelo quiso hacer esta doble dedicación en el año 208, los pontífices se opusieron porque decían que una *celia* no podía estar dedicada más que a una divinidad[185]. El pretendió construir una celda a la *Virtus* adosada a la de *Honos*, pero antes de poder dedicarla, tuvo que salir a ponerse al frente del ejército para luchar contra Aníbal. Los signos de los auspicios eran fatales. Marcelo se expuso a que lo mataran en una emboscada tendida por Aníbal, como reo de no haber cumplido su voto. Obligación que luego satisfizo su hijo M. Marcelo, diecisiete años después, haciendo la dedicación de *aedes Virtutis ad portam Capenam*[186].

Durante el Imperio casi todas las súplicas que se dirigían a las divinidades tradicionalmente romanas, por la salud del

emperador, están dirigidas en forma de voto. En las inscripciones hay innumerables testimonios que confirman que tal o cual cosa se hizo en virtud de un voto emitido *ex uoto*[187].

Los votos se hacían para verse libre de cualquier daño inminente, por ejemplo, un general en un momento peligroso de la batalla, así vemos en Plinio: «Cuando L. Papirio iba a entrar en batalla hizo el voto de que, si vencía, ofrecería a Júpiter un vaso de vino[188]»; en un naufragio[189]; en el peligro de un amigo[190]; en la enfermedad de un ser querido[191]. Quien ofrecía un voto se sentía comprometido ante los dioses hasta su pleno cumplimiento[192], hasta el punto que cuando el que había hecho el voto no podía cumplirlo, pasaba la obligación a su heredero, por ejemplo, el dictador A. Postumio, en la batalla del lago Regilo hizo un voto de dedicar un templo a Castor y Pólux, voto que cumple su hijo, según Tito Livio[193].

En sentido amplio *uotum* se toma por «súplicas», aunque en ellas nada se ofrece a los dioses; e incluso simplemente por «deseos» como en Horacio: *hoc erat in uotis*[194].

6. *La deuotio*

La *deuotio* en sí es un pacto por el que se invita a los dioses subterráneos a destruir lo que el oferente no tiene derecho o poder de realizar; o la entrega a los dioses infernales de una o más vidas humanas, sin que medie en ello sacrificio alguno. Se conocían diversas formas: a) la ofrenda de una vida ajena por medio de una maldición o imprecación verbal (*imprecatio, deprecatio, execratio*) que a veces se graba con un punzón en láminas de metal, de plomo por lo *común (tabulae defixionum).* b) La *deuotio capitis*, acto oficial en que la

persona era ofrecida a los dioses infernales[195], por medio de una ceremonia solemne, realizada por el magistrado, asistido por un pontífice, en presencia del pueblo reunido en asamblea. La fórmula era: *sacer esto*[196]. c) La *deuotio* de una ciudad sitiada, que resistía demasiado a las tropas romanas. El general pronunciaba la fórmula de la *deuotio*, compuesta por los pontífices, y dictada, sin duda, por un miembro del colegio. Una muestra de estas fórmulas nos la conserva Macrobio[197]. d) La *deuotio* de las armas. Cuando juraba uno vengarse de una persona, consagraba su arma a una divinidad, para verse obligado a matarla. Luego el arma se colgaba en el templo de la divinidad a la que se hubiera consagrado[198].

Aquí prescindimos de todo otro sentido de la *deuotio* para referirnos únicamente al acto por el que una persona, a la vista de gravísimos peligros que amenazan a la ciudad, se ofrecía como víctima propiciatoria a los dioses, que debían descargar sobre él todas sus iras y venganzas, y mostrarse en cambio propicios con la ciudad o el Estado. Inmediatamente después de expresada la fórmula de la *deuotio*, él públicamente se lanzaba al peligro, en el que estaba seguro de perder la vida, pero también de que su inmolación sería causa de la ruina de los enemigos de la patria. Es un contrato *facio ut facias*. «Entre nuestros mayores, dice Cicerón, fue tanto el poder de la religión, que algunos generales por la salvación de la República, se sacrificaron a los dioses inmortales, con la cabeza velada, y pronunciando palabras de juramento[199]».

La *deuotio* de los Decios, padre e hijo, la expone ampliamente Tito Livio[200]. El sueño que motivó la ofrenda[201], las ceremonias previas[202]. El cónsul Decio llama al pontífice M. Valerio:

> Necesitamos la ayuda de los dioses, M. Valerio. Ea, pues, pontífice público del pueblo romano, ve pronunciando delante las palabras con las que yo me consagre por las legiones. El Pontífice le ordenó que tomara la toga pretexta, y una vez cubierta la cabeza y llevada la mano bajo la toga hacia el mentón, le ordenó que, estando de pie sobre una espada arrojada al suelo, repitiera una a una estas palabras: 'Jano, Júpiter, Marte Padre, Quirino, Belona, Lares, Dioses Novensiles, dioses Indigetes, dioses, bajo cuya potestad estamos nosotros y los enemigos, Dioses Manes, os suplico y ruego con veneración, os pido y consigo que concedáis al pueblo romano de los Quirites la fuerza y la victoria, y a los enemigos del pueblo romano de los Quirites los llenéis de terror, de espanto y los sepultéis en la muerte. Tal como lo he pronunciado con mis palabras así también ofrezco conmigo por la República de los Quirites, por el ejército, las legiones y los auxiliares del pueblo de los Quirites, a las legiones y auxiliares de los enemigos a los dioses Manes y a la Tierra'.

A continuación Decio se lanzó en medio de los enemigos, con lo cual la batalla se volvió en favor del pueblo romano[203].

Cicerón llama también *deuotio*, en un sentido metafórico, a su entrega al servicio de la patria, cuando en la conjuración de Catilina se lanzó a todos los peligros, para mantenerla sana y salva contra todos los enemigos interiores que pretendían asolarla: «Había oído y leído —dice— que preclarísimos varones de nuestra ciudad se habían lanzado en medio de los enemigos a una muerte gloriosa para la salvación del ejército; ¿iba yo a dudar ofrecerme por la salvación de toda la República, estando incluso en mejores condiciones que los Decios, ya que ellos no tuvieron ni siquiera oyentes de su gloria, y yo podía contar incluso con espectadores de mi alabanza?»[204].

Sin embargo Cicerón, desde su punto de vista académico, celebra y admira el patriotismo de los Decios, pero reduce su acción a un plan estratégico de óptimos resultados, y no admite «tanta iniquidad» en los dioses que no pudieran aplacarse sino con la muerte de tales varones[205].

¿Y qué pasaba si el *deuotus* no moría, como dicen que sucedió al tercero de los Decios? El caso era difícil. En

principio todo voto debía cumplirse. El mismo que se había ofrecido se veía obligado a considerarse *uoti reus*[206], y la patria estaba también interesada en ello, puesto que sobre ella recaería la venganza de los dioses infernales por la falta de la ejecución del pacto.

El individuo no podía integrarse en la sociedad, porque su vida no le pertenecía. Según el derecho sagrado él ya no estaba entre los vivos. Desde luego los pontífices tenían poder para liberarlo de la *deuotio*, por medio de una ceremonia análoga a la de la *deuotio*, pero de signo contrario. En virtud de este principio, legado por la teología de la jurisprudencia «todo lazo puede desatarse por el mismo sistema por el que se ha anudado[207]». Toda cosa «sagrada» puede declararse «profana»: la *inauguratio* se anula por la *exauguratio*, la *confarreatio*, por la *disfarreatio*, etc.; pero no solía llegarse a una solución tan radical. Si la persona *deuota* moría todo era normal; si quedaba con vida, en su lugar se enterraba una imagen de siete pies de alta, y se ofrecía una víctima expiatoria. Consagraba sus armas a Vulcano y se le prohibía asistir a los *sacra publica*. Pero aún esta prohibición la redujeron los pontífices a que no tomara parte activa en los sacrificios públicos. De todas formas no se insistió mucho en esto, porque la *deuotio* personal desapareció con la estrategia de los Decios.

7. *El sacrificio y sus ritos*

Sacrificio es el acto y el resultado de hacer una cosa sagrada *(sacrum facere)* sustrayéndola, por tanto, del uso profano. Y dado el caso de que con ello el fiel siempre trata de manifestar de una forma visible y externa su piedad y su veneración de la divinidad, San Agustín lo define así: «El sacrificio visible es

sacramento del sacrificio invisible, esto es, un signo sagrado[208]», Es el elemento más importante de la religión romana. Los sacrificios pueden ser públicos, si se hacen en nombre de la ciudad, y por el pueblo; y particulares o privados, cuando se ofrecen en nombre de una familia, o de un ciudadano particular, que quiere rendir este homenaje a los dioses. De esta última clase eran los sacrificios que el paterfamilias ofrecía a sus dioses domésticos.

Los objetos ofrecidos en los sacrificios podían ser sumamente variados. Se llamaban cruentos aquéllos en los que había derramamiento de sangre, por ejemplo, cuando se sacrificaba algún animal; e incruentos en los que se ofrecían frutos, flores, presentes hechos con harina; o líquidos, como vino, leche, libaciones. Lo esencial era que se ofreciera un objeto de consumo, sobre todo si sirve para el alimento, por ejemplo, los primeros cereales, habas, uva o vino dulce[209].

En el sacrificio se perseguían estos fines: a) el de renovar en los dioses el *numen* perdido en su actividad de asistir a los hombres. De ahí la expresión *macte*, vocativo interjección que tiene el valor de «toma o recibe un incremento de vigor», en contra de lo cual escribe San Agustín: «La divina escritura se hace eco del sentir contrario en diversos pasajes. Para no hacerme largo, baste citar aquel pasaje del Salmo: 'Dije al Señor: tú eres mi Dios, porque no necesitas de mis bienes'. No solamente se debe creer que Dios no necesita de la res o de cualquier otra cosa corruptible y terrena, sino ni de la misma justicia del hombre. Todo culto legítimo a Dios reporta utilidad al hombre, no a Dios. Nadie dirá que fue útil a la fuente si bebiere de ella o a la luz si viere con ella[210]». b) Por el acto de la consagración la víctima entra en el contexto de lo divino, y desde ese momento se convierte en un testimonio de lo sobrehumano. Cuando se abre su cuerpo, impregnado como está de lo divino, permitirá deducir el orden o el

desorden, es decir, la paz o la cólera de los dioses. Si Dios acepta la víctima o no se satisface con ella. Para los etruscos, sobre todo el hígado del animal, que dividían y subdividían en muchos compartimientos, era un verdadero libro profético, del que pretendían deducir todo el futuro. Los romanos acudieron alguna vez a esos arúspices, pero siempre consideraron esa ciencia como extranjera, c) Y del agradecimiento humano por los beneficios recibidos de los dioses. Por tanto, en cierto modo, el sacrificio era algo debido por el hombre a Dios. Pero a los dioses en realidad, les importaba menos la materialidad de la ofrenda, que la disposición de los hombres para con ellos. Por eso se contentan fácilmente con algo que equivaliera a la ofrenda debida. Se dice que Júpiter pedía a Numa «cabezas humanas», para aplacar su ira, pero que el rey discutió y convenció al sumo dios para que se contentara con «cabezas de cebolla[211]».

En los sacrificios, como en cualquier manifestación de la vida religiosa, quedaba muy limitada la iniciativa personal. Todo estaba escrupulosamente reglamentado, no sólo en lo esencial, sino también en los detalles más insignificantes del rito. En cada circunstancia había una ofrenda determinada e incluso una manera de presentarla a la divinidad; y cada divinidad se complacía en víctimas determinadas que el hombre procuraba que no faltaran a su debido tiempo. Pales, diosa de los rebaños, no aceptaba más que ofrendas lácteas, como el dios védico de los pastores. A Ceres se le ofrecían víctimas porcinas; bueyes blancos a Júpiter; a Juno, terneras, vacas y corderas; a Cibeles, cerdas preñadas; un caballo al Sol; una perra a Hércules; una paloma a Venus; una cierva a Diana. E incluso podían tener preferencias de colores: los dioses celestiales quieren sus víctimas blancas; Vulcano rojas; los dioses infernales, negras[212]. Las diosas, de ordinario,

víctimas hembras, y machos los dioses, pero Júpiter machos castrados, y Marte animales enteros[213]. Según las circunstancias las víctimas tienen que ser plenamente desarrolladas, *hostiae maiores*; o en otras ocasiones *hostiae lactentes*. En las grandes desgracias, por ejemplo, después de la derrota del Trasimeno, se ofrecían verdaderas hecatombes: *bubus Ioui trecentis*[214].

Los ritos del sacrificio. Elegidas las víctimas entre los mejores animales o las frutas más sazonadas y sanas, se llevan al altar por los *uictimarii* o *popae*. A los animales se les doran los cuernos, se rodea su frente con las vitolas o vendas sagradas y se los conduce al ara. Es mejor que ellos vayan conducidos por los ministros del sacrificio, que arrastrados por una cuerda. Hecha previamente una libación de perfumes, de incienso y de vino, en el *foculus*, que llevaban los *Camilli*, se rocía la cabeza con harina mezclada con sal, *mola salsa*, que era propiamente la *immolatio*. Decía el astuto Sinón en Virgilio: «Se me preparaba para el sacrificio, se disponía la harina salada y las ínfulas en torno de mis sienes[215]», que comenta Pomponio Sabino: «Entre los antiguos después de las bellotas y de los madroños se apreció muchísimo la harina. De aquí procede el que no se celebre ningún sacrificio sin harina y sin sal. De nombre de harina "molida" le viene al sacrificio el llamarse *mola*, y como se le añade sal, se llama *mola salsa*. Era conveniente que tanto la harina como la sal fueran del presente año, y por eso la llamaban *horna*, es decir, nueva. Numa determinó que los romanos obsequiaran a los dioses con frutos, y los imploraran con *mola salsa*, y que tostaran la harina, porque el farro tostado es mejor para la salud[216]». Y Servio añade: «Antiguamente se decía hostias *inmoladas* cuando habían sido tocadas por la harina salada (*mola salsa*); cuando ya las había herido el cuchillo, y se había

depositado algo de ellas sobre el altar, se decían matadas (*mactatae*[217])».

A veces se distinguen bien estos actos: *immolatio y mactatio*, como hace Catón en Servio cuando dice: «Que unos bueyes inmolados se habían escapado a Sicilia, antes de que los mataran[218]»; pero de ordinario *immolare* y *mactare* se toman por el genérico *sacrificare*, como en Cicerón: «Se dice que Pitágoras cuando descubría algo nuevo en Geometría inmolaba un buey a las Musas[219]».

La *immolatio* era ya la consagración de aquella víctima a la divinidad. A la *immolatio* o *sacratio* seguía la *mactatio*, y luego, si había lugar, la *litatio. Litare* es conseguir un sacrificio favorable y agradable a los dioses, con el cual se obtiene la *pax deorum*. En el culto público antes de degollar a la víctima había que abatirla. Luego la mataba el *uictimarius* con los instrumentos rituales, diferentes según el animal que se sacrificaba. Acto seguido se despedazaba el animal para sacarle las entrañas: corazón, pulmones, hígado, bazo, etc., que examinan cuidadosamente los arúspices, para ver si el animal está sano, y por consiguiente si es una víctima aceptable para los dioses, es decir, si es una víctima *pura*. En caso negativo se sustituye la víctima y se comienza de nuevo todo el ceremonial. Así nos dice Tito Livio: «Habiendo dicho que se desvanecía el hígado de la víctima, el senado mandó sacrificar hostias mayores hasta conseguir auspicios halagüeños[220]». La nueva víctima se llamaba *succidanea*[221]. La negligencia de este rito exponía a nulidad el sacrificio, como refiere el mismo Livio: «Durante algunos días se sacrificaron víctimas mayores sin presagios favorables, durante bastante tiempo no se logró la paz de los dioses[222]».

Si todo procedía rectamente en este examen, se cortan las entrañas en trozos siguiendo unas reglas litúrgicas

escrupulosamente detalladas, se les añade parte de sangre y algunos trozos de carne determinados también minuciosamente por el ritual. Todo ello se cuece según prescripciones determinadas, se mezcla de nuevo con *mola salsa*, y se quema sobre el altar. El resto de la víctima, es decir, la carne que hay entre los huesos y la piel, se consideraba profana, y era consumida por los asistentes, que suelen guardar parte de lo que les toca para sus familiares y amigos, de forma que participen por lo menos así del acto y de los efectos del sacrificio, con lo cual místicamente se unían al dios, en cuyo honor se había hecho el sacrificio[223].

Los sacerdotes y los asistentes debían tener la cabeza cubierta desde que empezaba el sacrificio, excepto cuando se inmolaba a Saturno, divinidad cuya imagen tenía la cabeza cubierta, y los hombres no debían aparecer como el dios. De ordinario echaban sobre su cabeza un extremo de la toga[224]. El sacrificante vestía la toga a la usanza antigua, llamada todavía, *cinctus Gabinus*, que le dejaba libre el brazo. Por lo menos los sacerdotes llevaban su cabeza coronada de laurel.

La consumición de la carne de la víctima se hacía comúnmente en un banquete sagrado, en el que participaban todos los asistentes. Esta comida, además de mantener unidos durante más tiempo a los fieles en torno de la divinidad, cuyas glorias ponderaban y cuyas maravillas proclamaban mientras tanto, tenía como fin el poner en contacto al dios con los adoradores. Si los hombres se aproximaban a la divinidad por su conversación y su recuerdo, los dioses se comunicaban a los hombres, que luego volvían a sus casas llenos de *numen* y, en cierta manera, purificados y santificados.

Los sacrificios ofrecidos a los dioses del campo tenían entre los romanos un carácter particular: eran más sencillos,

libaciones de vino y de leche, *salsa mola*, según el refrán: *mola tantum salsa litant, qui non habent tura*, corderos y cabritos, las primicias de los frutos y de los cereales, que se ofrecían sobre altares construidos con un montón de césped, o una piedra enguirnaldada. Los Camilos o ayudantes, los flautistas acompañaban al *paterfamilias* o a la *mater familias*, y el conjunto de siervos rústicos participaban también en las ofrendas familiares.

Según el motivo por el que se ofrecían los sacrificios recibían diversos nombres; las víctimas se llamaban *hostiae honorariae*, cuando se sacrificaban para honrar a los dioses e impetrar su protección; era el sacrificio tipo entre los romanos; *hostiae piaculares*, cuando se ofrecían para expiar una falta ritual. Este sacrificio se llamaba *piaculum*, de *pius*, que significa propiamente «el que ha cumplido su deber». Como la vida romana estaba llena de ritos y de observaciones minuciosas era muy fácil el faltar en algo, aunque fuera por descuido o por inadvertencia, y las faltas había que expiarlas con sacrificios, por eso el *piaculum* era un sacrificio casi constante. Cuando en la ofrenda de un sacrificio se cometía el menor desliz o en las actitudes, o en la palabra, o en la preparación, o en el proceso ritual, había que empezar de nuevo el sacrificio. Refiere Plutarco que todavía en su tiempo sucedía que un sacrificio tenía que repetirse hasta treinta veces: «Cuando los magistrados y sacerdotes se ocupan de las cosas divinas, precede un heraldo, que exclama en alta voz: *hoc age*, expresión que significa 'haz esto', prescribiendo a los sacerdotes que presten atención y no interpongan ninguna obra o especie de ocupación, como dando a entender que las más de las cosas humanas se hacen por una cierta necesidad, sin intención del que las hace. Por lo que toca a los sacrificios, las procesiones y los espectáculos, suelen los romanos repetirlos, no sólo por una causa tamaña, sino por otras más

pequeñas; pues con que tropezase uno de los caballos que conducían las llamadas *criadas* (*tensae*, carros sagrados en que eran llevados al circo las imágenes de los dioses), o con que un auriga tomase las riendas con la mano izquierda, o si el bailarín se para, o el flautista se calla, o el niño acompañante no toca las riendas, o si el edil se equivoca en las palabras rituales o se aparta del vaso de las libaciones (*simpuuium*)[225], decretaban que se hiciese de nuevo la rogativa, y aun en tiempos posteriores se hizo hasta treinta veces el mismo sacrificio, porque siempre pareció que había habido alguna falta o se había atravesado algún estorbo; ¡tal era en estas cosas divinas la piedad de los romanos!»[226].

Cuando por cualquier motivo el hombre se descuidaba en los ritos más insignificantes, los dioses por medio de prodigios y portentos se encargaban de recordarles su dependencia y sujeción ineludibles[227]. Se llamaban *hostiae consultatoriae*, cuando se pretendía conocer las disposiciones divinas sobre el futuro. Este último rito no era propiamente un sacrificio, puesto que la víctima no se inmolaba más que para extraerle las visceras y observar en ellas los presagios que pudieran deducirse. Podían no intervenir más que los arúspices. Era un rito totalmente etrusco y nunca fue bien mirado en la religión romana, aunque se practicaba en los momentos críticos de la vida de Roma, como por ejemplo, durante la segunda guerra Púnica.

Con relación a los animales sacrificados hablaban de *uictimae* y de *hostiae*, así por ejemplo, *Ovidio*:

Victima quae cecidit dextra uictrice, uocatur:
hostibus a domitis hostia nomen habet[228].

Según esto, *víctima* será el sacrificio que ofrece el general vencedor por una victoria conseguida; y en algunos pueblos, como dice César[229], cuando faltaban animales inmolaban a los dioses los enemigos cautivos: *pro uictimis homines*

immolant. *Hostia*, aunque su nombre se relaciona también con *hostis*, es la víctima inmolada por cualquier sacerdote, aun antes de salir a campaña. En otro orden de cosas, *víctima* es el animal mayor sacrificado, como un buey, etc.; *hostia*, un animal menor, un cordero, un cabrito; pero con frecuencia los nombres se emplean indistintamente[230], sea cual sea el género de ofrenda y el motivo por el que se ofrece al sacrificar.

8. *Víctimas humanas*

No cabe duda que en un principio en la religión romana se ofrecían regularmente víctimas humanas, como puede deducirse de la práctica histórica de la *deuotio*. Entre los griegos tenemos el sacrificio humano en los funerales de Patroclo, el sacrificio de Ifigenia[231] y de Polixena que, por más que pertenecen a la mitología, ésta nos revela el estado real de las cosas. En los monumentos etruscos es muy frecuente la representación de un sacrificio humano; y entre los romanos, según Macrobio, Tarquinio hace inmolar niños a la diosa Mania, madre de los Lares. A Júpiter Elicio se le ofrecían víctimas humanas hasta el año 216, y no se suprimen hasta un decreto del senado del año 97. Los combates de gladiadores, introducidos en Roma en el siglo III a. C. como sacrificio funerario, se repitieron hasta el bajo Imperio, y aunque tomaba un cariz de espectáculo, sin embargo, para la superstición popular, tenían caracteres y poderes mágicos.

Es posible que el rito de los «Argeos[232]» se celebrara en sustitución de víctimas humanas que realmente se sacrificaran en tiempos anteriores. Pero desgraciadamente tenemos confirmación histórica de unas muertes, que si no las queremos considerar como verdaderos sacrificios, son

muertes rituales, que se aproximan mucho a ellos, aunque se trata de víctimas no romanas. Es el enterramiento de dos parejas de griegos y de galos en el Foro Boario, varias veces repetidos en momentos de sumo peligro para la ciudad[233]. Después de la derrota de Canas se repetían los prodigios, e incluso dos vírgenes Vestales habían quebrantado su virginidad, suicidándose luego la una y sufriendo la otra su castigo ritual de ser enterrada viva, junto a la puerta Colina, por todo lo cual el senado envió a Q. Fabio Pictor a Delfos, para indagar los medios de aplacar a los dioses, y acudiendo además a los libros sibilinos, vieron que era necesario ofrecer algún sacrificio extraordinario. «Entre tanto, por recomendación de los libros sibilinos, se ofrecieron sacrificios extraordinarios, entre los cuales se cuentan el enterramiento de un galo y una gala, un griego y una griega vivos, en el Foro Boario, en el lugar cercado por una valla de piedras, ya empapado anteriormente de sangre humana, aunque no de Roma[234]». Tenemos además la alusión a sacrificios humanos hechos en tiempo de Sila: *simul humanas hostias uidistis et sepulcra infecta sanguine ciuili*[235] en que se refiere a dos hechos distintos: a verdaderos sacrificios humanos (*hostias humanas uidistis*); y a las luchas obligadas de los cautivos sobre los sepulcros de los silanos muertos, para que ellos se inmolaran mutuamente, a modo de gladiadores.

Después del triunfo de César, en el año 46, algunos de sus soldados se sublevaron; el general triunfador mandó ejecutar a dos de ellos en presencia de los pontífices, bajo la presidencia del *flamen Martialis*, en el Campo Marte, y sus cabezas fueron colgadas en el muro de la *Regia* junto a la cabeza del Caballo de Octubre:

> Después de esta ejecución judiciaria, otros dos hombres fueron degollados según un determinado rito religioso. No puedo explicar el motivo de este proceder, que no habían pedido ni los libros Sibilinos, ni tipo alguno de

> oráculos. Lo que únicamente puedo decir de ello es que fueron sacrificados en el campo Marte por los pontífices y por el *flamen Martialis*, y que sus cabezas fueron llevadas y colgadas en la Regia[236].

De todo lo cual deduce G. Dumézil[237] que César desenterró una costumbre antigua, conservada viva por el ritual de los vedas, según la cual el sacrificio del caballo se sustituía a veces, y con los mismos efectos e intenciones, por el sacrificio humano. Y que estos sacrificios, tanto del caballo como del hombre son una ceremonia real, destinada a cargar el poder, sobre todo el poder exterior, imperial del rey victorioso. Desde luego esta hipótesis está muy conforme con las apetencias y ansias reales que César sentía por este tiempo, antes de salir a la campaña contra los persas.

Augusto repite los sacrificios humanos en Perugia, pero en una verdadera hecatombe: «Escriben algunos que trescientos hombres escogidos entre los dediticios de ambos órdenes, fueron sacrificados como víctimas el día 15 de marzo, sobre un ara erigida en honor de César[238]».

Y todavía el emperador Heliogábalo, sacrificaba víctimas humanas, eligiendo jóvenes *patrimi et matrimi*, porque estos niños eran muy agradables a los dioses; aunque Lampridio, que es quien lo refiere, piensa que lo hacía sencillamente por refinamiento de crueldad[239].

A pesar de todo en Roma, por lo común, se sustituyen los sacrificios humanos por otras víctimas que les representen. Quizás era esa la función de las *pilae* y las *maniae* en los Compitales, los *pisciculi uiui* de los Volcanalia. En la procesión de los Argeos se arrojan al Tíber desde el puente Sublicio unos muñecos de mimbre que sustituyen a las víctimas humanas. Estas sustituciones se realizaban también cuando no era fácil disponer de la víctima ritual para cada caso. Dice Servio:

> Hay que saber que en los sacrificios se toma lo representado por verdadero. En su consecuencia, cuando hay que ofrecer en sacrificio unos animales que no se encuentran, se hacen sus figuras en pan o en cera y se toman como verdaderos[240].

En este sentido Festo habla de la sustitución de una cierva por una cordera[241]. Con todo, las sustituciones no eran lo normal. Mientras se pudiera había que sacrificar a cada dios su ofrenda ritual, que de ordinario eran animales domésticos, y productos del campo romano. Eso sí, debía ser siempre lo mejor: el vino más puro, el grano más sazonado, la miel más exquisita, el toro más rozagante, el incienso más compacto y los perfumes más deliciosos. La víctima debía ser *pura*, es decir, sin defecto alguno. En los sacrificios públicos los arúspices comprobaban el buen estado de la víctima, porque a los dioses no hay que tratar de engañarlos.

9. *Prodigios, presagios: su procuratio*

En todas las religiones existe la preocupación de los presagios, de los prodigios y del conocimiento del futuro. El romano está siempre pendiente de los signos que le manifiestan la voluntad de los dioses; y antes de realizar un acto cualquiera, sobre todo si es de cierta importancia, solicita la manifestación de la voluntad divina. De ahí la importancia de los *signa* que pueden ser involuntarios como un estornudo, la crispación de los párpados, el canto de los pájaros o los signos celestes. Observa, pues, cuidadosamente a las aves (*auspicia*), o las palabras equívocas o presagiadoras (*omina*); o ciertas advertencias en el cielo, de signos funestos (*dirae*), o prodigios (*ostenta*), o las suertes (*sortes*), o el examen de las víctimas (*exta*)[242].

La observación del augur va destinada a constatar la plenitud de la voluntad y de la protección divina en la obra

que ha de emprenderse. Por ello es absolutamente necesaria la auguración o inauguración para el cónsul cuando toma posesión de su magistratura, o del magistrado que sale a ponerse al frente del gobierno en una provincia, o de un ejército en campaña. Las aves del cielo, los *pulli* del *pullarium*, las entrañas abiertas de las víctimas le manifiestan la voluntad o el estado de ánimo de los dioses.

El *omen*, el *prodigium, el monstrum*, el *ostentum*, y el *portentum* son las diversas palabras que se emplean para indicar los *signa* que dan los dioses para comunicar lo que ellos desean de los hombres. El *portentum* y el *ostentum* se dan por medio de la naturaleza inanimada; en los *monstra* se manifiestan los dioses por medio de la naturaleza orgánica y viviente; los *prodigia* son actos o movimientos singulares realizados por seres vivos; *miracula* son los organismos animales de estructura anormal. Pero nada empece que estas palabras se tomen intercambiadas[243].

La observación de los prodigios no es difícil, pero sí lo es su interpretación que ha de averiguar el signo y la cosa significada, y lo que los dioses quieren con ello en aquel caso particular. En este sentido los adivinos dividen los signos en prodigios representativos, alegóricos y ordinarios. Los dos primeros se representaban comunicados por el cielo como en una acción dramática y se analizaban o directamente o bajo el velo de la alegoría. Los otros que no tenían con su objeto más que una relación lejana, se consideraban como verdaderos enigmas y nadie podía interpretarlos más que los adivinos.

La *procuratio* de los prodigios es el conjunto de medidas tomadas por los hombres después de un fenómeno maravilloso, al que, por prudencia, se le da a priori un carácter conminatorio, para satisfacer al dios y reintegrarse de nuevo a su amistad. Este acto para los romanos tenía una

importancia muy grande, puesto que del cumplimiento de esos requisitos exigidos dependía frecuentemente el bien de la sociedad. Pero estas medidas no son eficaces más que si son oportunas y adaptadas a la naturaleza del prodigio. La «procuración», pues, en sentido activo es el acto de hallar y formular esta respuesta, y en esto consiste sin duda la mayor responsabilidad de la ciencia de la adivinación.

Cada prodigio, según lo que signifique, exigirá una expiación o una reparación conveniente. Numa había enseñado a los romanos la *procuratio* de un cierto número de prodigios corrientes[244] y luego la experiencia ya les había demostrado las expiaciones para otros casos, que iban anotando en sus libros y dejándolos para la interpretación de sus sucesores. Así, por ejemplo, desde el tiempo de Tullo Hostilio sabían ya que cuando llovían piedras, los dioses querían una satisfacción de nueve días de fiesta[245]. Cuando nacía un monstruo, se ordenaba que la tierra se liberara de él, arrojándolo al mar o entregándolo a las llamas. Los arúspices tenían la pretensión de que para cada manifestación de la divinidad tenían la respuesta y la satisfacción adecuada en el arsenal de sus respuestas archivadas por la tradición.

Ante todo el prodigio, para que fuera tal y significativo había que recibirlo (*suscipere prodigium*)[246] y saber de qué dios procedía, cosa fácilmente discernible para quienes la práctica les mostraba el modo de manifestarse cada divinidad. Así, por ejemplo, una perturbación en la tierra era un signo de *Tellus*, en el cielo de *Júpiter*, en el mar de Neptuno, una gruta o sima abierta en el suelo era un medio de comunicación de los dioses Manes.

Una vez identificado el dios «prodigiante» pronto se podía averiguar de qué injuria se lamentaba y qué satisfacción

exigía[247]. Lo importante era llegar a la conclusión práctica de lo que los dioses reclamaban (*postiliones - postulationes*)[248].

Las respuestas de los adivinos (*responsa*) constaban de dos partes: exposición de los motivos declarados por el análisis, y un elenco de ceremonias expiatorias. Un ejemplo completo de estas respuestas nos lo transmite Cicerón[249].

La *procuratio* es siempre útil, y era de obligación el aplicarla en todos los prodigios observados como tales, tanto públicos como privados. Retenía la calamidad anunciada en el prodigio y purificaba o resarcía (*lustrare*) la causa del enojo de los dioses.

Hemos indicado antes que para que el «signo» fuera ciertamente significativo era preciso que el interesado o el adivino lo recibieran, porque pueden rechazarse, por ejemplo, un *omen, omen improbare*, o se rechazan con una fórmula sagrada, *abominari, omen execran*; o entre los varios signos que se ofrecen puede elegirse el que se crea más conveniente para su propósito. Cuenta Cicerón un caso muy curioso: Paulo Emilio, vuelve del senado a su casa, dudoso de si aceptar o no la dirección de la guerra contra Perseo de Macedonia. Cuando llega el magnate a su casa le sale al encuentro su hijita pequeña llorando, porque su perrita, llamada «Persa» había muerto. El padre respondió, tomándola en sus brazos y acariciándola: *omen accipio*[250].

Los *auspicia oblatiua*, es decir, las señales no solicitadas, pueden rechazarse de muchas maneras, por ejemplo, no prestándoles atención (*non obseruare*); se pueden despreciar (*refutare, repudiare*); o simplemente, como hacía C. Claudio Marcelo, no observar nada, y para ello este ilustre romano se hacía conducir en una litera totalmente cerrada.

Aun en los *auspicios impetrativos*, es decir, los conseguidos por petición, se estipula con los dioses las condiciones en que

se quiere observar no teniendo valor, ni admitiendo el demandante otras señales más que las indicadas por él, en el lugar que él ha delimitado, y en el tiempo que él ha fijado. El auspiciante delimita con su bastón curvo (*lituus*) el templo en que serán válidos los presagios. Las Tablas Iguvinas nos indican estos extremos en su ritual: «El que va a observar los pájaros propone así al auspiciante: 'yo estipulo que tú observes al gavilán y a la corneja a la derecha, y al pico y a la urraca a la izquierda, siendo favorables los pájaros volantes a la izquierda y los pájaros cantores a la izquierda'». Y el auspiciante agrega: «Yo observo al gavilán y a la corneja a la derecha, al pico y a la urraca a la izquierda, siendo favorables para mí los pájaros volantes a la izquierda y los pájaros cantores a la izquierda, en el templo determinado». Siempre puede dejar de atender a un signo, diciendo *non consulto*, o puede nombrar una cosa dándole con ello existencia, aunque no la haya visto. Con la elección del momento, la fijación del templo, la renuncia a ciertas observaciones, la señalización de errores y la posible declaración de auspicios defectuosos, estas observaciones quedaban casi en un recurso arbitrario. Unicamente quedaban al azar los *pullaria auguria*; pero incluso los pollos sagrados conservados en jaula no dejan de dar por su apetito o hartazón el augurio deseado[251].

10. *La dedicatio*

Aunque a veces en las inscripciones y en los autores aparece *dedicatio*, usada como sinónima de *consecratio*[252], ordinariamente en la liturgia se distinguen bien estos dos actos. En la *dedicatio* es la persona civil quien hace la ofrenda a los dioses, y el sacerdote representante de la divinidad, la recibe. El magistrado *per pontificem* o *pro pontifice dedicat*[253];

el pontífice *consecrat*[254]. La dedicación se hará siempre de mutuo acuerdo entre las personas civiles y la autoridad religiosa. El que dedicaba un edificio iba a los pontífices y les invitaba: *Ades, Luculle, Seruili, dum dedico domum Ciceronis, ut mihi praeeatis postemque teneatisl*[255]

Afortunadamente, gracias a los datos transmitidos, podemos seguir paso a paso todos los preparativos y ceremonias de una dedicación. Cuando una persona hacía un voto, por la circunstancia que fuera, por ejemplo, de construir un templo, o un edificio, el colegio de los pontífices daba o negaba la aprobación a tal proyecto, según viera que la promesa era legítima o defectuosa[256]. En el año 208 M. Claudio Marcelo había ofrecido en la guerra contra los galos un templo *Honori atque Virtuti*. Los pontífices advirtieron que la promesa era defectuosa porque no era justo dedicar un solo templo a dos divinidades, y tuvo que construir uno a la Virtud y otro al Honor[257]. Durante la República era así mismo necesario tener la aprobación del senado y del pueblo[258]; luego bastaba la del emperador[259]. Aprobado el proyecto se consagraba el emplazamiento al poner la primera piedra. Construido el templo y llegado el día de la dedicación, el colegio de los pontífices acompañaba al magistrado elegido para la dedicación[260], y el pontífice máximo o en su defecto un pontífice[261] con la cabeza cubierta[262], pronunciaba sin titubear y con voz clara[263] teniendo cogidas con las dos manos fuertemente las jambas de la puerta (*postem tenens*) que no podía dejar ni un momento[264] la fórmula que repetía también con voz clara y sin equivocarse el magistrado[265]. El acto se decía por ello *manu dedicare*[266]. El titubeo del pontífice o del magistrado en la pronunciación de la fórmula o en el ejercicio de sus actos invalidaba la dedicación[267].

El pueblo convocado, que asistía al acto, guardaba un profundo silencio[268]. Cuando en el acto se entonaba algún himno o algún cántico lo acompañaban también los flautistas[269].

Es de suponer que la fórmula de la dedicación la tuvieran los pontífices consignada en sus libros que llevaban a la ceremonia[270], pero nada más sabemos de ella. Cicerón advierte que debía consignarse quién dedicaba, qué dedicaba, y por qué lo dedicaba[271]; no dice más porque no debe descubrir los secretos de los pontífices[272]. Una inscripción llamada de Salona, que relata la dedicación de un ara en honor de Júpiter en el año 137 d. C., bajo el reinado de Adriano, siendo cónsules L. Celio Balbino y Vibulio Pío, recuerda la fórmula pronunciada por el dedicante C. Domicio Valens duunvir dictada por el pontífice consagrante C. Julio Severo, Dice el texto:

> Júpiter, Optimo, Máximo, puesto que hoy voy a entregarte y dedicarte este ara, te la daré y dedicaré con las leyes precisas y las normas exactas que hoy declararé aquí abiertamente, como es el apoyo último de este ara. Sí alguien ofrece aquí una víctima en sacrificio, que no presente suplemento, dese sin embargo por bien hecho. Por lo demás que este ara esté regida por las mismas leyes con las que se rigen las llamadas aras de Diana en el monte Aventino. Con estas leyes y con estas normas, como he dicho, te doy, te entrego y te dedico este ara, Júpiter, Optimo, Máximo, para que te muestres propicio conmigo, con mis colegas, con los decuriones, con los colonos, y los habitantes de la colonia Marcia Julia Solona, y con nuestras esposas e hijos[273].

En el texto vemos confirmadas las palabras de Cicerón sobre las diversas partes que deben de tratar, la pronunciación clara e inteligible de la fórmula (*palam*). Un punto deja en el aire y es que somete el lugar sagrado al mismo régimen que tienen otros altares ya establecidos, sin decirnos en qué consiste. Esto debemos completarlo por otras inscripciones que nos dan a conocer detalladamente *la lex dedicationis*, que

declaraba brevemente la fórmula de la dedicación[274]. La dedicación hecha en nombre del Estado constituía una cosa sacra; la dedicación privada hacía que el objeto dedicado fuera tenido *pro sacro*[275], en este último caso quien lo violaba cometía impiedad, pero no sacrilegio.

¿Qué magistrado dedicaba un edificio? Según Tito Livio, hasta el año 303 a. C. la costumbre no permitía que un templo fuera dedicado por un magistrado distinto del cónsul o del *imperator*[276], con todo existía el precedente de que en el año 493 el pueblo designó a un centurión para la dedicación del templo de Mercurio; pero eso fue con el único fin de humillar a los cónsules y a los patricios[277]. El pueblo obligó al pontífice a *praeire uerba,* a pesar de sus protestas. Inmediatamente el senado decretó la ley *Papiria,* que prohíbe la dedicación de un templo o de un altar sin la orden del senado y de la mayor parte de los tribunos de la plebe[278]. Gracias a esta disposición recobró Cicerón su casa, que Clodio había dedicado a la Libertas *sine iussu senatus populique romani*[279]. De ordinario los templos los dedicaban los cónsules[280], y porque ambos tenían la apetencia de hacerlo, lo echaban a suerte[281]. Vemos también a veces un *imperator,* o un *censor,* o un *praetor* consagrando algún templo, y en ocasiones un magistrado especial *duumvir aedi dedicandae*. Cuando un magistrado, un *imperator* ofrecía un templo en una batalla, si cuando se termina de construir él ya era persona privada, se le nombraba *duovir* para su dedicación. Si ya había muerto, se le tributaba el honor a su hijo[282] o al colega sobreviviente[283].

La dedicación de un templo o de un edificio público llevaba consigo juegos y otras competiciones, y casi siempre termina en fiestas[284]. En la dedicación del templo de la Madre Idea, en 191 a. C., se celebraron en Roma los primeros juegos escénicos. E incluso la fiesta se renovaba en los días de aniversario.

Si la dedicación la ha hecho un particular suele notarse en la inscripción su nombre con sus títulos, el nombre del donante, el motivo de la dedicación, y las circunstancias en que se ha realizado: *Ex senatus consulto, consensu consilii prouinciae*, etc. Los muebles de servicio del templo se dedicaban al mismo tiempo que el lugar y la imagen del dios[285]; pero las ofrendas de vajillas, cortinajes, vestidos, vasos, utensilios, etc., que iban ofreciendo los fieles, se dedicaban especialmente por los sacerdotes, cuando los recibían en honor de la divinidad.

11. *La pax deorum*

Con la *procuratio* lo que en el fondo busca el romano es satisfacer la voluntad de los dioses, de forma que nunca los sienta airados sobre sí, por ninguna acción realizada contra su gusto; y con los auspicios el indagar cuál sea la voluntad divina sobre una acción futura.

Los romanos desean en todo momento de su vida pública la «paz de los dioses», es decir, la seguridad de que entre las fuerzas superiores a la naturaleza no hay ninguna que les sea hostil, incluso de los mismos dioses de los pueblos enemigos. Sin la comunión constante con los dioses, de forma que se asegurara la benevolencia y la gracia divina, el romano se sentía desamparado. Por eso trataba de vivir constantemente en la gracia y amistad de los dioses, honrándolos siempre con un culto hasta meticuloso. Procuraba conocer cuál era la voluntad divina para cumplirla y en caso de debilidad o de defecto, cuando los dioses se le mostraban airados, *iamque irae patuere deum*[286], no descansaba hasta haberles ofrecido justa satisfacción, y recabado de nuevo la paz.

En la mente romana no cabía una rebelión contra los dioses, por ejemplo, como la de los Titanes, o la de Prometeo, habría sí debilidades o descuidos, o tibieza en el servicio divino que se corregía a la menor advertencia[287]. En la literatura latina no se oye ni una blasfemia hasta que Lucrecio denuncia los crímenes cometidos en nombre de la religión, *tantum religio potuit suadere malorum*\[288], pero se refiere al sacrificio de Ifigenia inspirado por la religión griega. Al contrario, la *pietas*, que es «la justicia para con los dioses[289]» es la virtud esencial de la religión[290], lo cual supone una comunicación con los dioses en que, como en los tratados bilaterales, se respetan los mutuos derechos.

El romano siente hacia los dioses el *timor*, la *reuerentia* y la *grauitas* de quien se ve obligado por un compromiso legal, ya que incluso en la religión procede con el espíritu de un jurista, como ya observamos en el tratado entre Júpiter y Numa: Júpiter Elicio hace temblar las cimas del Aventino que se tranquiliza al posarse el dios sobre la tierra. Numa, que esperaba a Júpiter, siente, que se le agita el corazón, se le hiela la sangre en las venas y el cabello se le pone rígido sobre la cabeza. Cuando volvió en sí dijo:

> Indícame, padre de los dioses, celestiales la justa expiación del rayo. Si he llegado a tu altar con manos puras, y te lo suplico con lengua piadosa, concédeme lo que te pido. Asintió a la súplica, pero añadió sin rodeos y atemorizó al orante con su palabra ambigua.
>
> —Corta una cabeza, le dijo.
>
> —Lo haré, respondió el rey. Cortaré la cabeza de una cebolla de mi huerto.
>
> —No, del hombre, repuso Júpiter.
>
> —Sí, del hombre, repuso Numa, cortaré la punta de sus cabellos.
>
> —No es eso, respondió su divinidad; *yo* quiero algo vivo.
>
> —Pues sí, yo te ofreceré un pez.
>
> Sonrió su graciosa divinidad, y repuso: —Pues bien: que sean esas las ofrendas satisfactorias de mi rayo, oh mortal, digno de conversar conmigo[291].

Júpiter y Numa están haciendo un pacto y el rey romano se cuida muy bien de sacar el mayor partido posible, comprometiendo lo menos por su parte, aprovechando siempre la doble posibilidad de interpretación de las exigencias de Júpiter, pero atrayéndolo sin disgustarle, a que se contentara con lo menos posible. Este modo de discutir con un superior no excluye la fe, sino que la supone al igual que la confianza; pero Numa procede con la sutileza de un jurista. El *do ut des*, que supone Numa, se halla también en los libros litúrgicos e himnos védicos: «Yo te alabo, ayúdame; yo te ofrezco, concédeme». El romano ante los dioses se sentía como un cliente delante de su patrono, y ello atraía el favor y la protección de los dioses:

Dis te minorem quod geris, imperas,
hinc omne principium, huc refer exitum[292].

Reconoce de tal forma los derechos de la divinidad que ni se atreve a podar los árboles de un bosque sagrado si no es después de ofrecerle un sacrificio propiciatorio, y al no saber su condición lo saluda *si deus, si dea est*, y se le recuerda que reconoce su derecho: *uti tibi ius est*[293]. En las oraciones dirigidas a la divinidad, como vemos que hacen los rústicos de Catón, repiten insistentemente la fórmula exacta de su acción, y de lo que a cambio esperan de la divinidad también muy detallado, como si estuvieran contrayendo un compromiso legal ante un notario.

La amistad y la confianza de los dioses la buscaban también con una entrega confiada y total a la divinidad. Cuando un general «se consagra» junto con el ejército enemigo en medio de la batalla, se pone enteramente en manos de los dioses, sin ninguna fórmula restrictiva: *uos precor, ueneror, ueniam peto feroque*, pero a continuación se indica lo que los dioses deben conceder a cambio: *uti populo Romano Quiritium uim, uictoriam prosperetis hostesque populi Romani Quiritium*

terrore formidine morteque adficiatis[294]. Estos buenos servicios y esta voluntad confiada, basada en una profunda *pietas*, hacía vivir a los romanos con la esperanza de que los dioses estaban interesados por la grandeza de la ciudad. Y cuando en algún caso especial, ante un mal ingente, para el que los dioses romanos no ofrecieran el oportuno remedio, no tenían reparo en consultar los libros sibilinos o los oráculos extranjeros y aceptar en su caso alguna divinidad nueva, que se acogía con la esperanza y el anhelo de que no había divinidad alguna que pudiera estar enojada con ellos. Quizás esta comunicación de la ciudadanía a los dioses peregrinos, no era fruto del cariño, sino de la precaución y de la utilidad. Era un pacto propiamente dicho. E igualmente sucedía con los dioses propios de los pueblos con los que los romanos debían guerrear. El romano estaba convencido de que todas las ciudades vivían bajo la tutela de algún dios, y por eso, cuando al final de un asedio se disponía a dar el asalto definitivo, se dirigía a los dioses tutelares de la plaza enemiga invitándolos a que la abandonaran y favorecieran en cambio al pueblo romano que les rendiría los mismos honores y aún mayores[295], ya fuera porque creían que no podían conseguir la victoria teniendo en frente el poder sobrenatural, ya para evitar el sacrilegio de luchar contra los dioses y reducirlos a cautividad[296]. A continuación se ofrecía un sacrificio y el examen de los *exta* manifestaba si la *auocatio* había sido aceptada, y en caso positivo, se emprendía enseguida el asalto de la ciudad. La fórmula del *carmen* de la *auocatio* que copia Macrobio[297] es distinta de la usada en la *deuotio* para las ciudades enemigas que nos trasmite él mismo, aunque evidentemente en fórmula ya tardía: *ut uos populum Carthaginiensem deseratis, loca templa sacra urbemque eorum relinquatis… Romam ad me meosque ueniatis nostraque uobis loca templa sacra urbs acceptior*

probatiorque sit[298], que difiere del típico *carmen* de la *auocatio* hecha por Camilo en el año 396 a Juno Regina, al final de largo asedio de Veyes, y que los analistas dramatizan con toda solemnidad. El dictador ofrece a Apolo de Delfos los diezmos del botín en agradecimiento a los oráculos y luego se dirige a la diosa protectora de los sitiados:

> Y tú, Juno Regina, que ahora proteges a Veyes, te ruego que nos sigas a nosotros vencedores, a nuestra ciudad que también lo será tuya, en donde te acogerá un templo digno de tu grandeza[299].

Y el ejército entero de los romanos se lanza al asalto de la ciudad por todos los costados. Los veyenses ignorantes todavía de que ya estaban abandonados por sus adivinos, sus oráculos y sus dioses, quedan pasmados de que los romanos se lanzaran a un ataque tan imprevisto y tan general. Aquel mismo día Camilo se apoderó de la ciudad[300], y al siguiente vendió a subasta a los hombres libres, pero a los dioses de la ciudad se acercó el ejército romano más con humildad de adoradores que con violencia de raptores.

> Porque jóvenes elegidos de entre todo el ejército, lavados y purificados los cuerpos, vestidos de blanco, habían sido designados para transportar a Roma a la Reina Juno. Entraron en el templo con sumo respeto y veneración y teniendo buen cuidado de no poner sus manos sobre la imagen, porque según la costumbre etrusca solamente la podía tocar un sacerdote de una familia determinada. Pero habiéndole dicho uno de ellos, ya fuera por inspiración divina, ya por una ingenuidad juvenil: —Juno, ¿quiéres venirte a Roma?, todos los demás gritaron que la diosa había inclinado la cabeza diciendo que sí. Más tarde se fingió la fábula de que se había oído con claridad su voz diciendo: —Sí quiero. Lo cierto es que fue removida muy fácilmente de su lugar y que ella parecía seguir, ligera y ágil a los que la transportaban, y fue colocada intacta sobre su sede eterna en el Aventino, donde el mismo Camilo le dedicó muy pronto el templo que le había ofrecido por voto[301].

Esta práctica de la *euocatio* era conocida también en la India, y por cierto se halla de una forma muy semejante a la romana, en el ritual hitita en que se pide a los dioses de la

ciudad asediada que salgan por tres caminos colorados de blanco, de rojo o de azul, lo que lleva a la clasificación de los dioses de tipo indoeuropeo[302]. En otras ocasiones Roma conservaba los dioses propios en las ciudades sometidas, pero exigía su libre y común participación en el culto y ceremonias características del dios en cuestión. Tal sucede, por ejemplo, con la Iuno Sospita de Lanuvio en el año 336 a. C.[303]. Incluso nombran los romanos un flamen de Juno para ese templo[304], y los cónsules, al entrar en su cargo debían ofrecer un sacrificio a Juno de Lanuvio[305]..

12. *La magia*

Sumamente difícil resulta el catalogar una ceremonia como religiosa o como mágica. En muchos de los ritos que acabamos de estudiar el factor magia es muy poderoso, por ello vamos a echar un vistazo a este fenómeno humano de todos los tiempos. La magia, según Plinio[306], es un arte falaz, mezcla de medicina, de religión y de astrología. Para los latinos *maleficus, ueneficus, saga* y *magus* no se distinguen más que en el grado. En el uso, la magia es un conjunto de fenómenos diversos, cuyos vínculos comunes son muy difíciles de explicar. La magia practicada en Roma, procede casi toda ella del oriente, de Grecia, Egipto, Mesopotamia, sin que podamos precisar lo que hay de indígena en, ella.

Las prácticas mágicas pretenden la alteración del orden previsto de las cosas por medio de milagros que el interesado no busca en el orden religioso, porque de ordinario se persigue una ventaja propia e ilícita en contra de los intereses de otro[307]. Los medios son secretos, incomprensibles, maravillosos. Lo paradójico, lo absurdo distingue estos hechos de los milagros propiamente religiosos.

Entre los hechos mágicos se citan: hacer bajar la luna del cielo[308]; resucitar los muertos[309]; hacer hablar a los animales[310]; a las piedras[311]; hacer andar a las estatuas[312]; metamorfosearse o metamorfosear a otros[313]. Pero aparte de esta magia espectacular y de prestidígitación hay otra magia utilitarista cuyas prácticas varían hasta el infinito.

En los juegos del circo los espectadores acuden a la magia para debilitar y desconcertar a los rivales. Un orador que no triunfa atribuye su fracaso a un encantamiento del enemigo. Un pastor cuyo rebaño se arguella, piensa en el hechizo de algún envidioso[314]. Los enhechizos y filtros amorosos son abundantes[315]. De ordinario las recetas de la medicina popular son mágicas, y consideradas como demoníacas. A la magia se recurre para que llueva[316]; para detener el granizo[317]; para disipar las nubes, calmar los vientos, hacer prosperar las plantas y los animales, para llenar de leche las ubres de los ganados. Cuando los medios ordinarios resultan ineficaces, la magia ofrece sus remedios supersticiosos, en muchas ocasiones simples y vulgares.

Entre las fórmulas mágicas elaboradas podemos citar algunas *lustraciones* o purificaciones, y los llamados rituales de la inmortalidad.

De la magia distinguimos la astrología de los caldeos y la adivinación religiosa de los romanos. Es muy difícil trazar los límites entre la magia y la religión. Plinio cuenta entre las leyes sobre la magia un senadoconsulto prohibiendo los sacrificios humanos y una ley de Tiberio contra los Drúidas[318]. Pero no sabemos que los Drúidas fueran magos. Ni por el objeto ni por sus formas se pueden distinguir *a priori* los ritos mágicos de las ceremonias religiosas. En la religión antigua unos y otros se apoyan mutuamente. Pero, con todo, en el orden jurídico hay que distinguirlos, porque la

magia es esencialmente ilícita; si no es criminal, es siempre sospechosa[319] y con mucha literatura[320]. Ya los griegos la habían declarado ilegal y delictiva[321]. En Roma, desde las XII Tablas hasta Teodosio, se ve reiterada y deliberadamente proscrita[322]. A veces se imponen castigos a los magos, como la pena de muerte por el fuego o la proscripción[323]; los adeptos son arrojados a las bestias, crucificados o deportados, y los libros arrojados al fuego[324]. La ley persigue y castiga los abusos de los poderes mágicos[325]. En la noción de crimen mágico entran algunas ceremonias calificadas de impías, nocturnas y clandestinas[326]. Podemos imaginar estos actos como los prohibidos en el senadoconsulto *De Bacchanalibus*[327]; en las leyes contra los egipcios y judíos[328]. Por lo tanto es la autorización legal lo que distingue a la magia de la religión[329]. Es muy posible que en el permitir o el prohibir, el legislador busque una ordenación útil, pero sin estudiar a fondo la diferencia esencial entre la magia y la religión.

La magia asociada al Orfismo nos demuestra que es muy fácil confundir la magia con una religión anormal, que la sociedad tiende fácilmente hacia la magia, y que la magia se enriquece de continuo con aportaciones nuevas y que va siempre en busca de una teoría.

Entre todas las religiones la que contribuye más a la formación de la magia greco-latina es la de los persas. Zoroastro es para los griegos el padre de la magia. A su doctrina acudieron los filósofos antiguos como Pitágoras, Epiménidas, etc., hasta el punto que la magia es tenida en Grecia como extranjera. Así también Cicerón dice que la magia es ilegal, porque sus ritos son extranjeros[330]. Y esta idea de que la magia es ajena hace que la conciencia popular atribuya a las religiones extranjeras la imagen vulgar de la magia[331] y, por tanto, hablar de las religiones persas o asirias

era lo mismo que imaginarse una serie de actos mágicos. En realidad, según el concepto emitido anteriormente, toda religión es magia, mientras no sea reconocida por la ley de Roma. Por tanto frente a las introducciones orientales no se buscará en ellas la distinción entre religión y magia sino la novedad que presenta y los efectos que promete. De ordinario las proposiciones de la magia son tanto mejor aceptadas, cuanto más apartada queda la región que la comunique[332].

La historia de la magia en Roma es muy mal conocida. Las ceremonias que nos describen los poetas, derivan de la poesía griega[333]. Una magia simpática e ingenua recogen de los personajes vulgares en sus tratados de *Agricultura*, Catón y Varrón, con sus sortilegios inocuos[334]. En la vida doméstica aparta a los demonios (*strigae*) que amenazan al recién nacido[335], conjura la lluvia, el granizo, las nubes, y hace estériles los campos[336]. No siempre se distingue bien de la religión popular, de los ritos de las aldeas, campos y bosques, Pero al prohibirla las XII Tablas distinguen en la magia una intervención maléfica y perjudicial.

Maleficus toma el sentido de hechicero a partir de Diocleciano. La palabra *ueneficium* abarca la magia prohibida y la tolerada, como se ve en la ley de Sila *de sicariis*. El término *magus*, introducido en la ley por Tiberio, se aplica a partir de Trajano al hechicero criminal[337]. A las brujas o hechiceras se las llama *sagae y striges*, aunque esta última palabra las califica de vampiresas.

De la Etruria venían a Roma adivinos, hechiceros, echadores de suertes, y con ellos también los *arúspices*, que se adoptaron y legitimaron muy pronto, aunque Catón prohíbe al buen encargado de la finca consultar arúspices, augures y aríolos, lo mismo que a los caldeos[338]. Los ritos extranjeros penetran en Roma intensamente a partir de la segunda guerra

Púnica, reaccionando vigorosamente la legislación contra ellos. Un senadoconsulto ordena la destrucción de los libros de adivinación y de magia[339], y prohíbe al propio tiempo la realización de sacrificios con ritos extranjeros. Los ritos prohibidos en el senadoconsulto de *Bacchanalibus*, están en relación estrecha con la magia.

Pero la magia desborda la legislación y las brujas y hechiceros pululan por la ciudad y son muchas las personas crédulas que acuden a los adivinos y encantadores[340]. No faltan emperadores que consultan a los magos[341]. Pero la magia en manos de los particulares es sumamente perjudicial, y de ahí le viene su constante represión por parte de la autoridad romana. En el año 32 a. C., en el triunvirato de Octaviano, Antonio y Lépido se arroja del imperio a los magos y los astrólogos[342]. En el reinado de Tiberio, año 16, se dan senadoconsultos que expulsan de Italia a los magos y a los *mathematici*[343]. Y sobre el destierro y deportación de los adictos a las religiones egipcia y judaica, habla el mismo Tácito[344]. Los emperadores Claudio, Vitelio y luego Diocleciano siguieron prohibiendo la magia[345].

La magia, según los textos en que aparece, se presenta de dos formas: una, científica, que recoge todos los conocimientos adquiridos y da una colección de recetas referentes a las diversas técnicas que toca, haciendo una asociación de la magia y de la ciencia, es la que Plinio llama vana, ridícula e ilegal[346]. Tal es la magia médica, la magia física, la magia agrícola. La otra forma se apoya en la filosofía, sobre todo alejandrina y en el gnosticismo, dando una mezcla de principios filosóficos y religiosos mal diferenciados, que tratan de actuar sobre las facultades espirituales. La filosofía no distingue con claridad la teúrgia, la magia y la religión, y de esta forma la teúrgia termina formando parte de la religión. Además, las sectas gnósticas son sociedades

religiosas y, al ser reconocidas como tales, transforman la teúrgia mágica en culto. Los ofitas, por ejemplo, no se distinguen en nada de un grupo de magos, y el mitracismo está lleno de fórmulas calificadas precisamente de mágicas. Para Plinio las primeras manifestaciones oficiales del culto de Mitra en la corte de Nerón son puramente mágicas[347].

En las escuelas escéptica, epicúrea y cínica a los magos se los trata de charlatanes, engañabobos, que traman perfectamente sus supercherías y pueden entretener a las gentes. En este sentido se recibió en Roma el libro de las Metamorfosis de Apuleyo, como el desarrollo de un tema pintoresco.

Los padres de la iglesia tomaron en serio la magia. No hemos de olvidar que el cristianismo se propagó en los medios en que se desarrollaba la magia mística; pero la necesidad de liberarse del gnosticismo hizo que los padres se fijaran en la magia. Pronto se distinguió de la religión con una precisión tal como no se había visto ni en Grecia ni en Roma. El gnosticismo con todos sus fautores y secuaces están en el campo de la magia. Entre Dios y demonio hay una oposición absoluta: los demonios son los genios del mal y a ellos hay que atribuir todo lo maravilloso dañino e ilegal[348]. La magia y la religión están situadas en los polos opuestos del mundo de los espíritus. Como es natural, el cristianismo relega a la magia todas las manifestaciones del paganismo, y mágicas y demoníacas serán todas las manifestaciones sobrenaturales en torno a los ídolos[349]. Por eso, cuando el cristianismo fue declarado religión oficial del Estado, las leyes sobre la magia se aplicaron con un rigor inusitado hasta entonces. Ammiano Marcelino[350] recuerda la condena a muerte dé un hombre a quien encontraron llevando siete veces las manos desde un mármol al vientre, mientras pronunciaba las siete vocales griegas para curarse de un mal de estómago.

a) *Manifestaciones de la magia*

Como los fines, los lugares y las personas que actúan sobre la magia pueden ser tan diversos, es natural que los modos de producirse la acción mágica cambien ilimitadamente, pero aún así los actos mágicos tienen siempre ciertos caracteres comunes de los que vamos a señalar algunos. En la magia se busca siempre la imposición o la supresión de un carácter o de una condición, hechizamiento o liberación; posesión o rescate. Esto se expresa por la imagen de un nudo que se traba o que se deshace. Para indicar este tipo de apremio o de sujeción se emplea muchas veces la palabra *religio*[351]. La posesión es una forma extrema del hechizo de las personas. La licantropía o manía por la que uno está convencido de que se ha convertido en lobo, imitando sus aullidos, etc., es una de las formas de posesión que la magia produce con relativa frecuencia[352]. La metamorfosis es un ejemplo exagerado del cambio de estado de un individuo enhechizado. En el caso de encantamiento o fascinación, la acción mágica halla una de sus expresiones más vagas.

b) *Métodos*

La magia llega a sus fines, o bien inmediatamente, como efecto del rito realizado, método directo; o bien actuando sobre agentes sobrenaturales que le sirven de intermediarios, método indirecto.

Las operaciones que actúan inmediata o directamente se inspiran en el principio universal de la *simpatía*: la contigüidad y la semejanza tienden a devenir identidad.

La forma más común y simple de la acción mágica es por contacto de un objeto dotado de propiedades mágicas especiales o generales. La virtud de un talismán o de un amuleto se comunica al que lo lleva. Los productos de la

química mágica[353], filtros amorosos, ungüentos medicinales, aguas sagradas de los alquimistas, etc., operan como los amuletos.

Los hechiceros, alquimistas y magos estudian las diversas virtudes y propiedades de los seres vivos o de las cosas para combinarlos entre sí y sacar de ellos los efectos apetecidos. Los magos indagan y buscan sobre todo los seres vivos, animales nocturnos, los bichos raros y monstruosos, la liebre, el mochuelo, el lagarto, el ibis, el alcaraván; plantas especiales como el laurel, la malva, el eléboro, la rubia, el beleño que se emplea contra la gota. Sería muy largo el intentar una lista de las hierbas que rebuscaban las hechiceras y magos, sobre todo en las noches del plenilunio y de la luna nueva. Los alquimistas se fijan sobre todo en las substancias minerales, especialmente en la sal, el gálbano y la piedra llamada *aglaphotis* o *marmoritis*, que utilizan en sus evocaciones contra la epilepsia y el mal de ojos; o mencionan un agua misteriosa que quien la bebe obtiene la clarividencia de las cosas.

Los poderes especiales de las substancias mágicas no proceden siempre de su naturaleza o composición físico-química, sino de su origen fabuloso, o de los nombres evocativos que se les da en la magia. El acónico nació de los dientes de Echidna, y fue introducido en Grecia, por Medea[354]; al *habimus* lo llaman *la diadema de Osiris*; al mercurio, *la leche de la vaca negra*; y así encontramos términos como *sangre de Marte, dedo de Mercurio, cabellera y orejas de Venus, barba de Júpiter*. La significación de su vocabulario se la comunican por claves a sus aprendices. Con todo ello buscaban envolver sus actos en un contorno de misterio, y si en medio de todo podían servirse de términos obscenos y anormales que por su sonido o analogía suscitaran

representaciones concretas, mucho mejor. Dice Apuleyo a sus acusadores:

> También las cosas que acabo de nombrar pueden prestarse a confusión a causa de sus nombres. Vosotros decís que estos animales extraídos del mar, que llevan el nombre del órgano femenino y masculino tienen poder en los negocios amorosos, por razón de la semejanza de sus nombres, ¿por qué una piedrecita, encontrada en la misma playa, no será igualmente de aplicación para la vejiga, un tiesto para hacer el testamento, un cangrejo para el cáncer, y un alga para los escalofríos de la fiebre? (*algere*)[355].

La *reseda* calma las enfermedades por la virtud de su nombre: *reseda morbis reseda*[356], el plomo actúa por su peso contra los enemigos en los juegos del circo. En general todo lo que es monstruoso y anormal, todo lo impuro y contra naturaleza entra como propio en la magia.

Cuando la magia se realiza a plena luz el efecto se busca en muchos casos por actos simbólicos. Reemplazando el sujeto paciente de la acción, sea persona, o cosa por un sustituto; o figurando el fenómeno que se quiere producir. Así, por ejemplo, si se tocan las verrugas con unas piedrecitas, las verrugas se identifican con ellas y al tirar las piedrecitas, desaparecen también las verrugas[357]. Puede pasarse de un hombre a un asno la picada de un escorpión[358], el mal de vientre a un pato o a un perro[359], aplicando estos animales a la parte dolorida de nuestro cuerpo. Los mismos efectos pueden conseguirse pasando entre las piernas de un hombre, o de un animal, por un intercolumnio, entre dos muertos, etc. Entre la herida y el arma que la ha causado se ha producido una simpatía y el arma misma puede servir de intermediaria en la cura[360], incluso la causa de un mal puede aplicarse como remedio. La virtud de un ser puede localizarse en una parte suya, y ésta por contacto, tener todo el poder del conjunto: así el pelo, las uñas, los dientes, la saliva, los vestidos permiten representar a una persona entera y obrar

sobre ella. A veces una simple figura o el nombre mismo, aun sin contacto alguno, puede ser representativa.

En ocasiones la translación de la personalidad puede bastar para ocasionar la muerte. Por ejemplo, si se toma la espuma de la boca de un mulo para curar a un asmático, el mulo muere[361]. Y como la figura es idéntica a la persona, así también la imagen del acto o del fenómeno es idéntica a lo que ella representa, y si la cosa representada no existe aún, la representación determina su producción. Una hechicera cierra la boca de sus enemigos cerrando la boca de un pez[362]. Los agricultores mantienen lejos de sus campos el granizo con nudos con que lo retienen aprisionado y con llaves con que lo mantienen fuera. Se simulan con nudos los lazos del amor[363], con nudos desligados el parto. Para liberar de su enfermedad a un epiléptico se hinca un clavo donde tocó su cabeza en la última caída, con ello la enfermedad queda fijada en la tierra[364]. La imagen de una uña de hierro detiene a un corredor en plena carrera. El fuego representa a la fiebre. Un clavo mágico en tiempos de epidemia la sujeta a la pared, de ahí las ocasiones en que Roma nombraba un dictador que fijara un clavo en la pared del templo de Júpiter Capitolino.

Durante las imprecaciones y los encantamientos acompaña a la expresión un gesto o un acto simbólico, porque con él se crea la simpatía:

> Como este limo se endurece y esta cera se licúa
> con un idéntico fuego, así Dafnis con mi amor[365].

Y por fin, los juegos de palabras tienen también sus virtudes mágicas.

Los magos ejercen también su simpatía sobre los dioses a los que convierten en seres pasivos suyos, lo mismo que a las demás cosas. También en los actos religiosos se busca a veces la *simpatía* para atraerse a los dioses. Así en los *Robigalia*, en

que según dice Festo: «Se inmolaban perros canelos para que las mieses amarillas llegaran a buena sazón[366]». De ahí el acto religioso de fijar la enfermedad con un clavo en tiempos de peste, en evitación de la cual había una práctica religiosa en que todos los años se fijaba un clavo en las murallas. Actos religiosos en súplica de bendiciones divinas y no mágicos parecen las *oscilla* suspendidas en ciertos días de las ramas de los árboles, aunque al admitir la simpatía también en la religión las ceremonias religiosas producen los efectos con igual necesidad que los actos de la magia.

Pero al reducir la magia a la simpatía, se reduce a una ciencia, mejor a una especié de ciencia porque se apoya en principios falsos. El mago no solamente razona sobre sus principios, sino que además tiene una conciencia clara de los mismos. Una vez admitido un principio, el mago lo aplica rigurosamente, casi como una ley de física. Los principios derivados de la astrologia y los derivados de la alquimia vienen de campos científicos. Cuando la alquimia sale del misterio es una verdadera ciencia natural; cuando se envuelve en el misterio y se mezcla con la religión, es propiamente un juego mágico. Pero además la magia prescribe una serie de sacrificios, oraciones y amuletos que no tienen nada que ver con los principios científicos.

c) *Los poderes de los magos*

No es fácil comprender en qué consisten exactamente los poderes de los magos, ni cómo se llegó a la creencia en las obras mágicas. En Egipto, el mago, como el sacerdote, se identifica con su dios o se asocia a él utilizando su poder. Pero ¿de dónde le viene esta identificación? Parece que el mago tiene dones especiales que lo disponen para ello, por tanto ante todo se necesitan disposiciones personales. En general

los niños tienen dones mágicos y de adivinación[367]; las mujeres son más aptas para la magia que los hombres. Los sacerdotes de regiones lejanas tienen poderes maravillosos. Frecuentemente los magos manifiestan poderes especiales sobre cosas determinadas que ellos tratan, existiendo por tanto especialistas en el modo y en el campo de actuación.

Se pretende que estos poderes pasen de unos a otros entre los individuos de una tribu o familia o escuela. Cuando esos poderes no se reciben por la sangre o por la comunicación del acto, de ordinario se pretenden restablecer unas artes antiquísimas que se habían olvidado antes, o se atribuye el poder a una comunicación divina, o a la enseñanza de algún sabio muy anciano, que comunicó secretamente los principios del arte para que no se olvidaran. La iniciación se transmite de maestro a discípulos como de padre a hijo, y la doctrina ha de abrigarse en el mayor secreto.

El mago advierte que su poder es limitado, que su ciencia puede ser insuficiente, y que la observación de sus ritos puede ser inexacta, que ha podido olvidar alguna condición esencial, o que pueda haber alguna fuerza que se le oponga; por lo tanto él trata de atraer todos los poderes espirituales que pueda conciliar y para ello recurre «al concurso del Dios invisible y todopoderoso[368]». Y con esto entramos en los métodos indirectos de la operación de la magia. El mago recurre, pues, a los espíritus que toma como auxiliares y agentes de los fenómenos que espera conseguir. Entre ellos los δαίμονες, machos y hembras, locales, del cielo, del aire, del éter, de la tierra, del mundo subterráneo. Los demonios están entre los dioses y los hombres y son siempre depositarios de un poder mágico. A estos démones hay que asimilar también los arcángeles y los ángeles judíos. También se recurre a las almas de los difuntos. La nigromancia es una rama de la magia. Las almas no se distinguen esencialmente de los

démones. Entre las almas se invocan especialmente las de los héroes, que se mezclan en las cosas sensibles. Tampoco se distinguen con precisión los *demones* de los dioses, y es natural que el mago mezcle a los dioses en sus hechicerías[369].

Había dioses preferidos por los magos, que eran invocados especialmente. *Hécate*, divinidad del mundo subterráneo y del más allá, diosa de las encrucijadas donde se reúne con los espíritus, seguida de un cortejo de demonios, a quien los perros persiguen y ladran, implicada siempre en ceremonias mágicas. La *Luna* que preside la magia amorosa[370], y las metamorfosis[371]. Es la diosa de los fármacos. El rocío lunar da a las plantas fuerza mágica[372]. Las pequeñas lunas son amuletos. La piedra selenita es uno de los talismanes más poderosos. La *Luna* es la protectora de la madre de los magos[373]. Circe es su hija, Medea está bajo su protección especial. El mismo astro es una mansión gratísima a los démones y a las almas. Juntamente con *Hécate* se invoca en la magia a todos los dioses griegos chthonicos: Hades, Deméter, Perséfone, las Furias, Gaia, Cibeles y Hermes Chthonios, aunque a veces también se invoca a los κύριοι θερί los dioses superiores Zeus, Apolo, Heracles; y frecuentemente a los dioses egipcios Horus, Anubis, Seth.

En ocasiones se asocian en las invocaciones los dioses más diferentes, para juntar sus poderes, de forma que si falla uno de ellos supla el otro su acción: *Aidoneus* y *Adonai; Osiris* y *Michael; Zeus* y *Iao* (dios de Israel); Isis, Némesis y Adrasteia.

El mago pretende servirse de dios como de los otros medios que emplea; dispone de dios porque posee su nombre o tiene su imagen. Las imágenes de los dioses tienen el mismo poder que los dioses mismos. Y lo mismo sucede con su nombre. La súplica es esencial en la magia.

d) *Ceremonia mágica*

El mago tiene la preocupación constante de acumular el mayor número posible de medios de acción o de fuentes de poder. Por eso los actos mágicos presentan un carácter muy complejo. Como parece que se propone sobrepasar los límites fijados por la religión, trata de utilizar lo que la religión desprecia o prohíbe, de ahí que se sirva de todo lo impuro, lo antinatural, de todo lo que está prohibido. De ahí el carácter obsceno e inmundo que presentan sus ceremonias[374].

Por regla general la magia multiplica las condiciones de la acción para que no se le escape ningún detalle que pueda influir en la consecución de su propósito. El mago debe observar ciertas reglas, determinadas por la naturaleza de las fuerzas de que se sirve. Citaremos algunas que podemos observar con cierta claridad en los relatos.

1) En algunas prácticas el mago o la persona en favor de quien se opera debe de estar total o parcialmente desnudo[375]. Los vestidos han de estar sueltos, o ser groseros, o de lino, blancos o con franjas de púrpura.

2) La actitud debe responder a la condición de las purificaciones previas y del vestido. Hay gestos obligatorios, interesando también mucho el nombre de los dedos con el que se realizan los gestos[376]. Algunas hierbas o plantas para ser eficaces deben cogerse con la mano izquierda[377]; otras con la mano derecha y entre dos dedos. Las coronas y los ramos, los amuletos y los anillos dan al operador un suplemento de potencia. Es necesario además obrar con plena concentración y con fe absoluta[378].

3) El momento de la ceremonia ha debido elegirse convenientemente, porque hay horas más propicias que otras para la simpatía. La puesta del sol y los momentos que preceden a la salida son las horas de mayor simpatía mágica. La noche, presidida por la luna, es también tiempo muy

propicio. Se tiene en cuenta las fases de la luna para la recogida de las plantas mágicas. El mejor es el plenilunio y la luna nueva[379].

4) La magia, como la religión, tiene sus lugares sagrados y con frecuencia coinciden: los caminos, las calles, los linderos, el suelo[380]. Pero la magia elige preferentemente los rincones que la religión declara impuros: las encrucijadas y los cementerios. En el lugar elegido se marca el *templum* o círculo mágico en que debe efectuarse la ceremonia.

5) El mago no debe responder a las preguntas que le hagan. Ha de guardarse silencio. Al pronunciar un encantamiento hay que escupir.

6) En ciertas ceremonias se exige el empleo de alguna filactelia especial, alguna súplica, alguna fórmula escrita, algún talismán para proteger al operador del poder que maneja, para prevenir lo que quizás podría contrarrestar al sortilegio, o para destruir los efectos de otro posible hechizo contrario.

La ceremonia mágica se compone de dos tiempos: en el primero se realiza el objeto mismo de la ceremonia, aplicando los principios de la acción mágica; en el segundo se constituye el poder mágico por el que la acción ha de resultar eficaz. En la primera parte se usan los instrumentos, como dice, por ejemplo, el Papiro de París: «Coge un molino en la mano y dos medidas de sal y muele repitiendo sin cesar el encantamiento prescrito hasta que aparezca el dios». Entre todos los instrumentos el más usado es la varita mágica, las letras del alfabeto, sobre todo las siete vocales griegas, los hilos y cintas de diversos colores, sin que falte el rojo que es tenido por el color demoníaco[381]. Una de las cosas de que más se les acusa es de buscar restos humanos[382] y, sobre todo, los de los ajusticiados, y entre ellos los ahorcados.

Todo ello va dirigido a producir un movimiento simpatizante ordenado a conseguir el efecto buscado, que a veces podemos prever por analogía, pero a veces no[383].

Algunas acciones buscan causar un efecto en el interesado a lo largo de la ceremonia, tal es, por ejemplo, el rito de la *incubado*, por el que uno busca enterarse de algo por medio de un sueño infundido por medios extranaturales, de ordinario en los pórticos de los templos.

De todos los actos simpáticos el más frecuente y característico de la magia es el maleficio o embrujamiento. El rey egipcio Nectanebo construía figuritas de cera representando a los soldados enemigos, y las colocaba en el borde de un barreño lleno de agua. Después, tomando su varita mágica, recitaba ciertas fórmulas, las figuritas se animaban y se precipitaban por sí solas en el agua. Si el enemigo venía por mar el rey operaba desde la costa, colocaba las figuritas en barcas de cera, y el enemigo sufría necesariamente la suerte de las figuras mágicas[384]. Aristóteles preparó para Alejandro Magno una caja que contenía representadas en figuras de cera las diversas armas con que resistirían al rey los diversos enemigos, que se disponía a combatir: unos llevaban las espadas de plomo embotado, otros los dardos con la punta encorvada, y otros los arcos con las cuerdas rotas. La caja era conducida siempre detrás de Alejandro, y a donde quiera que llegaba, los enemigos se veían desarmados, porque se reblaban las espadas, perdían la punta los venablos, y se rompían las cuerdas tensoras de los arcos.

Las figuras ocupan el lugar de las personas que representan, por eso, si la ceremonia está bien realizada, cuanto se hace sobre la figura se realiza en la persona[385]; se le echan lazos simbólicos, se le machaca la cabeza, se le atraviesa el

corazón[386]. Se emplea el hechizo maléfico para conciliar el amor o atraer hacia sí la voluntad de alguno, para deshacer sus prevalencias, para triunfar de un enemigo. El mago domina a la persona hechizada, que puede ser una colectividad, como en el caso referido del rey Nectanebo, o de la caja mágica de Alejandro. Un pescador puede realizar pescas milagrosas echando la imagen de un pez sobre las aguas del mar.

A los espíritus se los embruja lo mismo que a las personas por medio de un exorcismo. El espíritu pasa a una imagen de cera y se elimina con ella; por eso la fabricación de imágenes divinas en las ceremonias mágicas es un caso de embrujamiento. El poder mágico llega lo mismo a los astros que a los dioses.

A veces el mago se enhechiza a sí mismo, ya sea para efectuar la relación que él desea operar entre sí y el embrujado, ya para ponerse en un estado tal en que él se sitúe ventajosamente sobre los obstáculos que pueda encontrar. En este caso el brujo emplea dos imágenes: una que representa a la persona embrujada y otra en la que él mezcla su propia sangre, le comunica su yo, y le da su propio nombre. En ocasiones añade otro muñeco que representará al demonio sobre el que tiene que operar[387]. Se han encontrado variedad de estos muñecos, con el nombre de los pacientes a los que representaban: con lazos en las manos, en los pies, en todo el cuerpo… Los que han llegado hasta nosotros están fabricados en plomo, pero además se hacían en arcilla y en cera. A veces en ellos se ponen encantamientos, o bien la materia de que están hechos ya es singular, por ejemplo, de raíz de rubia forrada de piel de lagarto… Cualquier figura dibujada en una hoja de plomo, de estaño o de papel mismo puede actualizar a la persona que queramos. El simple nombre realiza la expresión material de lo buscado en la ceremonia mágica[388].

Las fórmulas serían parecidas a las halladas en las *tabellae defixionum*, de las que vamos a citar una[389].

No pueden separarse los gestos, los actos simbólicos y las palabras rituales pronunciadas o escritas[390]. Las palabras indican el sentido del acto mágico. A veces basta con aplicar a la estatuilla el papel que indica con precisión el objeto de la ceremonia. Cuando se recogen las plantas medicinales hay que ir diciendo para qué se las va a aplicar y el nombre del enfermo o beneficiario al que se destinan.

No es raro que cuando se trata de encantamientos se repita el acto simbólico y las palabras, como en la evocación de las enfermedades o en los exorcismos. Cuando se trata del recuerdo de un mito se busca favorecer por la simpatía la renovación del acto referido por el mito o de algún acto análogo. En caso de enfermedad el conocer la génesis del mal es ponerla directamente bajo la dependencia del mago. Si se trata de demonismo, la fórmula de encantamiento pronunciada o escrita pone en comunicación al operador con el demonio.

A veces el encantamiento nos representa el poder mágico del ser invocado. Tal sucede en las letanías y en los himnos. Se invoca la presencia de un demonio o de un dios recordándole los títulos que tiene para efectuar la función a la que se le llama. La mayor fórmula de evocación de la presencia divina es el τρισάγιον o el *qodesch* hebreo con todas sus letras o con la simple T. Otra palabra poderosa para reconcentrar las fuerzas naturales y cósmicas es el nombre de *Adam*. Dicciones formadas con retazos de versos homéricos o jirones de salmos se emplean también como fórmulas dé hechizo y evocación. También se tiene inclinación a formar palabras impronunciables, tomadas de lenguas bárbaras, o combinando caprichosamente las letras, haciendo con ellas

fórmulas ininteligibles imaginativamente del lenguaje de los dioses, y que ciertamente se llenan de misterio y de poder mágico.

Las figuras geométricas se usan tan sólo en la astrología. La pronunciación de las siete vocales o la séptuple repetición de una ceremonia, del mismo gesto o de idéntica expresión evoca las influencias planetarias. La magia se apropia también las virtudes de los números impares[391], del tres, del cuatro, del doce, del siete, del noventa y nueve.

No deja tampoco de sacar partido de los ritos sacrificiales. Lo mismo que la religión, la magia busca por los sacrificios la presencia real de los poderes sobrenaturales, para crear o incrementar el poder mágico. Un sacrificio especial atraía el favor de cada dios: la inmolación de una paloma blanca atraía los favores de Afrodita; ante la imagen de Hermes se sacrifica un gallo; para prepararse al sueño adivinatorio (*incubatio*), un lagarto. En las ceremonias mágicas se ofrecían sacrificios sobre todo de perros, cerdos, animales negros, boques, toros, ocas y gallos blancos. Se hacen oblaciones de harina, de vino y de miel, y sahumerios de perfumes y de hierbas aromáticas. A veces el sacrificio se ofrece sólo por la plegaria o el encantamiento[392].

No está exenta la magia de la inculpación de ofrecer sacrificios humanos, sobre todo de niños[393] y de fetos humanos arrancados del seno de sus madres. Aunque quizás no siempre que se habla de ello responda a la realidad, porque suele ser un lugar común contra los cultos secretos, las religiones vencidas y las sectas heréticas.

La operación mágica, como la religiosa, tiene sus ritos de salida, para terminar la ceremonia o reducirse el operador a la vida ordinaria. Este final está muy bien indicado en Virgilio:

Llévate las cenizas, Amarilis, fuera y échalas por encima de tu cabeza a la corriente del arroyo, y no te vuelvas a mirarlas… Mira, mientras me demoro en quitarla, ha envuelto esa ceniza el altar, ella sola, en llamas crepitantes, Sea buen augurio. Pero hay algo, y no sé qué es, por lo que Hilax ladra en el umbral. ¿Doy crédito a lo que oigo? ¿O es un sueño de los que forjan los amantes? ¡Cesad ya, palabras mágicas, cesad! Porque ya viene Dafnis[394].

Los objetos empleados, que no se guardan en algún sitio oportuno, y que no deben conservarse para producir un efecto duradero, se queman, o se entierran, en todo caso, se destruyen.

La magia no posee representaciones míticas que le sean propias, su retablo de dioses es un caos. Toma los elementos de las religiones ya sin orden ni concierto y los desorganiza. Su evolución es inversa a la de la religión, y sus efectos difícilmente se buscan en beneficio de la sociedad.

4
Culto público. Los dioses

I. TRIADA PRECAPITOLINA

Catalogación de los dioses

Al empezar Varrón a tratar sobre los dioses públicos del Estado romano hace esta advertencia: «Escribiré en este libro sobre los dioses públicos del pueblo romano, a los que dedicaron templos y dieron notoriedad, ornándoles con muchos signos. Pero, como advierte Jenófanes de Colofón, expondré qué pienso yo sobre esto, no qué defiendo, porque el opinar es de hombres y de Dios el saber[1]». Y cuando quiere catalogarlos, por muchos que sean los principios en que pretende basarse, se ve totalmente embarazado, y sus diversos ordenamientos, como los de cualquier otro, quedan naturalmente flotantes e imprecisos, de forma que siempre podrá burlarse un carácter como el de Tertuliano de esos grupos de dioses antitéticos: «Dioses nuevos y antiguos, griegos y bárbaros, romanos y extranjeros, cautivados en la guerra o adoptados, particulares y comunes, machos y hembras, rústicos y urbanos, navegantes y soldados[2]».

De todas las, divisiones presentadas por los teólogos romanos recordaremos las siguientes:

1) *Superi, Inferi, Medioxumi*

Según el lugar en que residen, o en que ejercen sus dominios, se catalogan en *dii Superi, Caelestes; Inferi* o *inferni*, y *Medioxumi, terrestres* o *intermedii*. Así lo hallamos en Plauto: *At ita me di deaeque superi atque inferi et medioxumi*[3]. Las dos primeras categorías son claras, la tercera «Medioxumi» quizás no pase de ser una broma de Plauto, que invoca divinidades y divinidades desde la alcahueta Melenis y el joven Alcesimarco. Para Varrón era una palabra ya desaparecida[4]. Apuleyo la toma en serio y dice que hay tres clases de dioses:

> La primera la constituye única y solamente el que hemos presentado antes como padre de todo el mundo. La segunda la forman los astros y demás dioses que llamamos celestiales. La tercera la integran los dioses a los que los viejos romanos llaman «medioxumos», porque son menores por naturaleza, lugar y poder que los dioses supremos, y mayores en realidad que la naturaleza de los hombres[5].

Y refiriéndose a él, dice Servio:

> Y hay un tipo de dioses intermedio entre las dos naturalezas: esto es, entre la naturaleza mortal y la naturaleza divina. Hay algunos dioses solamente celestiales, otros solamente terrenos, y otros medios, a los que Apuleyo llama «medioximos[6]».

2) *Certi - Incerti*

«Dicen los pontífices que cada opinión está presidida por dioses propios y determinados, a los cuales llama Varrón dioses ciertos[7]». De muchos de ellos hemos hablado en el culto privado, en que el nombre de cada dios indicaba ya su intervención característica en favor del hombre. Pero ocurre muchas veces que los hombres sienten el influjo del numen y

no pueden concretar su nombre, entonces erigen un altar, una piedra, un cúmulo de césped: «a quien quiera que sea, dios o diosa», «*si deus, si dea*[8]».

Por tanto, además de los dioses llamados *certi*, hay otros *incerti*, «indeterminados», de los que puede haber un gran número y se van conociendo por sus manifestaciones. Cuando empieza a acuñarse la moneda, *aes*, se pensó en poner todo el proceso de esta operación bajo un numen al que se llamó *Aesculanus*[9]. En el año 390 a la llegada de los Galos, una divinidad desconocida avisó con grandes voces a un tal Marcos Caecidio desde la parte del bosque de Vesta, que anunciara a las autoridades que llegaban los Galos y que, si no se tomaban las precauciones debidas, la ciudad sería conquistada por ellos. El buen ciudadano cumplió la orden de la divinidad, pero no le hicieron caso, y los Galos, después de derrotar a un ejército romano, se apoderaron de Roma[10]. Cuando se fueron los Galos se dispuso tomar algunas medidas para agradecer a aquel dios que había hecho por su parte los posibles para evitar a la ciudad el peligro que corría; pero como nadie sabía qué divinidad podía ser aquélla, se levantó una capilla en honor del «hablador que avisó del peligro»: *Aius Locutius o Aius Loquens*[11]. En otra ocasión ante la inminencia de un terremoto, voces divinas avisaron desde el templo de Juno, por lo cual a la diosa del *Arx* se la llamó *Juno Moneta*[12]. Cuando Aníbal tenía casi aniquiladas las fuerzas militares de los romanos, temían éstos que el cartaginés se acercara en cualquier momento a las puertas de la ciudad; al retirarse de Italia, sin aprovecharse del fruto de las victorias se atribuyó a los avisos categóricos de un numen que velaba por la suerte de la ciudad. Los romanos, sin saber a qué dios concreto atribuir el hecho, lo llamaron *Rediculus Tutanus*, al que luego dedicaron un templo fuera de la puerta Capena[13].

Singular resultaba el numen que residía en el *Lapis Manalis*. Concretamente era una piedra grande que había fuera de la puerta Capena, junto al templo de Marte, que, cuando azotaba la sequía iban a buscarla procesionalmente los pontífices[14] y la introducían en la ciudad, con lo cual atraían inmediatamente el agua del cielo. ¿Qué era esta piedra? Los antiguos estaban intrigados con ella y daban diversas explicaciones:

> Pensaban que el *lapis manalis* era la puerta del Orco, por donde entraban y salían las almas de los muertos, que se llaman Manes, hasta la región de los vivos. También llamaban *manalis* a una piedra, que había fuera de la puerta Capena, junto al templo de Marte, que cuando la introducían procesionalmente en la ciudad por alguna sequía desastrosa, atraía enseguida la lluvia; y como parecía que manaba agua, se llamaba *lapis' manalis*[15].

Y Nonio:

> Llamamos *manalis* a un jarro, porque de él echamos agua en la jofaina. De donde se llamaba *lapis manalis* en las ceremonias pontificales, una piedra que es llevada en rogativa, cuando se desea que llueva. Por tanto es evidente el porqué los antiguos la llamaban *sacrum manalc*. De donde le viene el nombre[16].

Y el gramático Fulgencio:

> ¿Preguntas qué son las piedras *manales*? Labeón, que explicó las ciencias etruscas de Tagetes y de Bacides en quince volúmenes, dice: 'Cuando las fibras del hígado son de color de minio, es necesario que pulan (limpien) las piedras *manales*, esto es, las que solían arrastrar a manera de rodillos por los linderos de las fincas para conjurar el agua lluvia en las sequías pertinaces' [17].

Por tanto, piedras evocadoras de la lluvia existían en otras partes además de la citada que había a las afueras de la puerta Capena.

Los modernos han ideado diversas explicaciones de esta procesión del *lapis manalis*. Dicen que pretendían imitar el carro de las tormentas, o evocar un torrente de aguas, o

invocar a los manes en la lluvia. Ciertamente estaba relacionada con la petición de *aquae pluuiae* o la ceremonia del *Aquaelicium*, en que se invocaba al dios tutelar *Iuppiter Elicius*[18]. El acto de la procesión se llamaba *mouere o trahere lapidem*[19]. La piedra era cilindrica y estaba depositada en el templo de Marte, delante de la puerta Capena, lo que nos relaciona con las fuerzas vegetativas de la naturaleza. Se arrastraba en el día fijado por los pontífices en procesión a través de la ciudad, hasta el templo de Júpiter Capitolino. Las matronas —dice Petronio[20]— subían al Capitolio descalzas con los cabellos sueltos como suplicantes y las conciencias puras. Por eso eran unas rogativas que siempre sacaban agua. El carácter penitencial de la procesión se advertía también en que los magistrados se despojaban de la púrpura para ir en la procesión, y los lictores llevaban los fascios «a la funerala». La procesión terminaba con un sacrificio cruento.

Este culto demuestra los viejos orígenes de la religión romana, puesto que el culto a las piedras nos lleva a un estadio del mundo indoeuropeo, si no es anterior, como la veneración de las piedras heridas por los rayos (*Iuppiter Lapis*), y las piedras mojones en los campos (*Terminus*). A esta antigüedad hay que referir también el culto de los árboles, de las aguas, del fuego, procreador y oracular (Caeculus nace en Preneste del fuego y Servio Tulio en Roma), y de las armas (las lanzas de Marte) y los escudos (*ancilia*) de los saliares[21].

Entre los dioses inciertos Varrón elige veinte (*dii selecti, optimates*) en oposición a los otros que deja en categoría de «plebeyos».

> Varrón enumera y encarece en uno de sus libros estos dioses elegidos: Jano, Júpiter, Saturno, Genio, Mercurio, Apolo, Marte, Vulcano, Neptuno, Sol, Orco, el padre Libero, la Tierra, Ceres, Juno, la Luna, Diana, Minerva, Venus y Vesta. Poco más o menos entre todos son veinte, doce machos y

ocho hembras. Se pregunta si se llaman elegidos por sus mayores administraciones en el mundo o porque son más conocidos por los pueblos y se les rinde mayor culto. Si es precisamente porque son de orden superior las obras que administran, no debíamos haberlos encontrado en aquella turba de dioses casi plebeyos, destinados a trabajillos insignificantes[22].

Con esta catalogación varroniana coincide quizás la de Cicerón al presentarlos como *dii magni, maiores, maiorum gentium*, que corresponden a los *selecti*, y son las grandes divinidades romanas. En Cicerón aparecen como *dii maiorum gentium*[23], es decir, los dioses que aparecen censados como los jefes de las grandes *gentes* divinas, como entre los ciudadanos se decían *patres maiorum gentium*, los padres de las antiguas gentes patricias[24]. En oposición a estos grandes dioses, aparecen los otros *minores, minuti*[25], *multitudo plebeia numinum, numina minora*[26] que, seguramente, son los *dii certi* de Varrón, como los que presentamos ya asistiendo al hombre en todas sus necesidades domésticas y personales.

3) *Auerrunci*

Poco caracterizados quedan los dioses *Auerrunci* que, según Varrón, fijádose en la formación de la palabra, serán los dioses que apartan de nosotros las calamidades o las desgracias[27]. Gelio pone al dios Arunco «entre aquellos dioses que es preciso aplacar para que aparten toda suerte de males de nosotros y de los frutos nacidos, entre los cuales —añade él— se cuentan *Aruncus y Robigus*[28]». Son, pues, diosecillos que se invocan en las necesidades o peligros.

4) *Communes*

Dioses *comunes*, según Virgilio, son los dioses venerados por dos pueblos y que, por tanto, ambos pueden invocar con el mismo derecho en sus estipulaciones y contratos. Servio lo

explica así: «Llamamos dioses comunes a los que no tienen limitación de regiones, sino que son venerados generalmente por todos, porque es evidente que se encuentran en todas partes: como la Madre de los dioses, cuyo poder está patente en todas las zonas[29]». Y Pomponio Sabino: «Otros piensan que dioses comunes son los númenes familiares a todos. Otros tienen como tal a Cibeles, que habita por todas las tierras; otros al Sol y a la Luna; otros a los grandes dioses[30]». En Servio[31], los dioses que se veneran en un templo común (*delubrum*) como Júpiter, Juno y Minerva en el Capitolio.

5) *Indigetes y Nouensides*

Los *Dii Indigetes*, según piensan algunos expositores, son los dioses contenidos en las *Indigitamenta*, fundados en su etimología [32]. Para otros son los dioses *indigenae*, patronos o progenitores de la raza, protectores del suelo, símbolos de la patria: *Aeneas Indiges*[33]. *Iuppiter Indiges*[34]. *Pater Indiges*[35]. *Dii patrii indigetes*[36]. Y buscando otras etimologías populares se ha pensado también en que los *dii indigetes* podrían ser «los dioses procedentes de los hombres», *quasi in diis agentes*[37]; o variando de nuevo la etimología: *indigentes quia nullius indigent*[38], o porque nosotros *indigemus deorum*[39], aunque en este sentido lo serían todos; e incluso: *indigetes a diuitiis dicti*[40]. No hay que decir que todas estas etimologías son falsas. La relación de los *Indigetes* y los *Indigitamenta* proviene de que se les ha considerado como los *dii patrii,* o las antiguas divinidades de la raza. Los *Indigitamenta* son una colección de preces o fórmulas litúrgicas recogidas por los pontífices en las que figuran los nombres de las diversas divinidades y la función de cada dios[41]. Las divinidades de los *Indigitamenta* son fuerzas de la naturaleza, en número indefinido, y disponibles para el hombre en todos los lugares. *Indigites,* al contrario, no se cita más que un Júpiter o *Pater*

Indiges, localizado como el genio del río Numicio, e identificado con Eneas.

Se conoce mal a los *Indigetes* y se los confunde con los Lares, y los Penates, tenidos como patronos misteriosos de la ciudad cuyo nombre no debía revelarse por temor a las evocaciones de los enemigos: *Indigetes dii, quorum nomina uulgari non licet*[42]. *Indigetes* son los dioses romanos, que por decreto de los pontífices, no debían llamarse con sus nombres[43].

Como dioses romanos los *Indigetes* se oponen a los *Nouensides o Nouensiles*, que son los Sabinos, según Varrón: *Feronta, Minerua, Nouensides a Sabinis*[44]. Tampoco hay nada cierto sobre la etimología de *Nouensides*. Unos prefieren ver en la primera parte de la palabra el elemento *nouem* (grupo de nueve dioses)[45]; otros ven *nou*-(*nouus*). Para Cornificio son los dioses *Nouitatum praesides*; para L. Cincio Alimento, los *numina peregrina ex nouitate appellata*. Hay dos inscripciones, la una encontrada en Pisauro (Umbría) y la otra en el país de los Marsos, y ambas dan *nove-sede, novesede* de donde nada se saca para la etimología, ni para el concepto de la esencia de los dioses[46].

En el *carmen deuotionis* de los Decios se invocaba: *lane, Iuppiter, Mars Pater, Quirine, Bellona, Lares, Diui Nouensides, Di Indigetes, diui quorum est potestas nostrorum hostiumque, Dique Manes, uos precor…*[47]. Sobre este texto hay que advertir: a) que estas dos categorías de dioses aparecen entre otras divinidades; b) que unos dioses quedan personalmente designados y otros en acción colectiva; c) que así como los dioses que tienen poder sobre nosotros son distintos de los que tienen predominio sobre los enemigos, así *nouensides* e *indigetes* son dos categorías distintas de dioses.

En Ovidio hallamos de nuevo la oposición de estos dioses entre sí, presentando a *nouensides*, bajo la exégesis de «dioses importados»:

> Di, precor, Aeneae comites quibus ensis et ignis
> cesserunt, dique indigetes[48]…

Pero volviendo al texto de la *deuotio*, de mucho mayor valor histórico, advertimos que en el orden establecido se ha querido denotar la antigüedad de cada dios dentro del culto romano, Jano, Júpiter, etc., y sin embargo aparecen los *nouensides* (¿los nuevos dioses?) delante de los *Indigetes* (¿los dioses del país?). ¿Cómo se nombra a los dioses importados o nuevos delante de los tradicionales o de los propios de Roma[49]?. ¿Qué relación hay entre estos dioses *nouensides* y los *dii aduentici* de Tertuliano[50]?. Mommsen, Corssen, Diecke, Jordan se inclinan por ver en *nouensides* un grupo de nueve dioses de origen sabino y etrusco, y M. Breal, Madvig, Marquardt, Wissowa ven en ellos los dioses recientemente admitidos en la religión romana. G. Dumézil ve en *Indigetes* un grupo de dioses subordinados, como lo sugiere la relación con el nombre *Indigitamenta*, pequeños dioses que forman la familia de los dioses mayores[51]. Pero el problema no puede solucionarse por el momento[52].

6) *Di consentes*

La etimología es clara, participio del compuesto de *sum, consum*, atestiguado únicamente en esta dicción, para designar los doce dioses que forman el consejo de Júpiter, según Varrón[53]. Son los doce grandes dioses del panteón greco-romano, reunidos en un lectisternio por primera vez en el año 217[54], y presentados por Ennio en dos hexámetros famosos:

> *Iuno, Vesta, Minerua, Ceres, Diana, Venus, Mars,*
> *Mercurius, Ioui, Neptunus, Volcanus, Apollo*[55].

Llamados *consentes* porque estaban conformes con las determinaciones de Júpiter, y además porque recibían el culto, en un templo común con doce celdas en la extremidad N. O. del Foro, apoyado en la falda del Capitolio, y además unido al culto de Júpiter Optimo Máximo del Capitolio[56].

7) *Semones*

El carácter de estos dioses se explica de la etimología de la que se haga derivar la palabra. Unos piensan que se ha formado de *semi-homo* (*hemo*), y con Varrón le dan el valor de *semidei*, o *semiuiri*, por no ser ni hombres sólo ni dioses perfectos[57]. El gramático Fulgencio da a *semi-* un sentido singular de «ningún valor», y explica: «*Semones* fueron llamados unos dioses, que no los escribían en el cielo por pobreza de méritos, no los dejaban sin más en la tierra por la gran veneración que merecían[58]». Pero hoy se hace derivar de *sero-semen*, y se ve en este numen un antiguo dios de las semillas, en plural *Semunis* en el Canto de los Arvales[59]; el femenino *Semonia*[60], en pelignio Semunu (= Semonum), todo ello relacionado con la simiente. Se cita como tal a *Semo Sancus*[61].

Semo Sancus. Cuando a *Semo* se le aplica *Sancus* se limita su concepto y su influjo a la acción de un *Semo* especial: *Sancus*[62]. Según Lydio, *Sancus* significa «el cielo», y se identifica con *Deus Fidius.*[63] *Sancus* se relaciona con *sacer, sancio*[64] que identifica Sancus y Sanctus[65]. En la época clásica aparece indistintamente *Sancus* y *Sancius* y equivaldrá a *qui sancit*, «el que confirma, que garantiza un juramento». En este sentido se identifica, como hemos visto en Varrón y en Lidio, con *Dius Fidius*, que los umbros llamaban *Sancius Fisius* o *Fisouius* e identifican con Júpiter.

En las Tablas Iguvinas se nombra *Iuppiter Sancius*, que es una inscripción posterior de *Iuppiter Iurarius*[66]. Teniendo en cuenta que en la religión romana la santidad del juramento depende del dios supremo, *Deus Fidius* será *Iuppiter*; y que Hércules tal como se le venera en el ara Máxima del Foro Boario es la divinidad que vigila la buena fe en los contratos, se admite que entre los romanos, los sabinos y los umbros, *Semo Sancus* se confunde a veces con Júpiter y a veces con Hércules.

No obstante la sentencia de Varrón, Dionisio de Halicarnaso y los poetas que le siguen, como Ovidio, Propercio, Silio Itálico sobre el origen sabino de Semo Anco[67], al que trajo a Roma T. Tacio y lo estableció en un templo en el Quirinal, frente al templo de Quirino, podemos dudar mucho de esa procedencia, puesto que parece ser enteramente latino[68]. El referido templo del Quirinal no fue dedicado por T. Tacio, sino por Sp. Postumio en el 466, establecida ya la República. Culto a esta divinidad encontramos además y desde muy temprano en Velitrae y en Castrimoenium, localidades del Lacio[69]. Además, su presencia entre los Semones y los Lares manifiesta su origen latino.

La imagen de este dios figura en las monedas umbras, con símbolos de discos solares, por ser *Dius Fidius* o *Semo Ancus* el dios del juramento ante el cielo luminoso[70]. En el templo de *Semo Ancus* estaba depositado el pacto del último Tarquinio, con los de la ciudad de Gabio[71]. En la isla Tiberina había otra capilla de *Semo Ancus* en compañía de *Veiouis* o *Iuppiter Iurarius*[72].

Es natural que una divinidad tan antigua e imprecisa, aparezca difuminada cuando llega a la literatura; y no tiene

nada de particular que los primeros cristianos la interpretaran de una forma extraña[73].

8) *La Tríada Capitolina*

Cuando todavía el Capitolio estaba excluido de la ciudad, la religión romana se apoyaba en tres dioses mayores: Júpiter, Marte y Quirino, que constituyen los primeros vestigios de un estado de la teología y que, por tanto, debemos de examinar con prioridad. Estamos ante la tríada precapitolina, la cual, aunque en la época histórica no tuvo mucha vitalidad, sin embargo, nos ha dejado varios testimonios de su existencia. G. Wissowa habla así de ella:

> Los tres flámines mayores desempeñan el servicio de Júpiter, de Marte y de Quirino, y esta tríada de dioses es la que aparece como dominante en las fórmulas sagradas más diversas, desde los tiempos más antiguos. Sobre la misma concepción se apoya el orden de procedencia de los más elevados sacerdocios, que aún vigían a finales de la República, y que situaban al *Rex sacrorum* delante de todos los demás, seguido sucesivamente de los flámines Dialis, Martialis, Quirinalis, ocupando el último lugar el *Pontifex maximus*[74]. Cuando menos corresponde a las relaciones reales de potestad y de significación de los diversos sacerdocios en épocas tardías, tanto mayor es la probabilidad de que este cuadro refleje una jerarquía, en vigor en los tiempos más antiguos, de las divinidades representadas por sus diferentes sacerdocios[75].

La existencia de esta tríada precapitolina la hallamos testificada: 1.º) en el ritual de los Saliares: *qui sunt in tutela louis, Martis, Quirini*[76]*; 2.º)* en el tratado de los feciales[77]; 3.º) en la fórmula de la *deuotio* de los Decios[78]; 4.º) en la consagración de los *spolia opima*[79]. El orden en que aparecen los sacerdotes en unos documentos, coincide siempre con el que tienen sus respectivos dioses en los otros. Se observa la preferencia de los tres flámines mayores, es decir, el de Júpiter, el de Marte y el de Quirino, por ejemplo, en Festo:

El mayor de estos sacerdotes aparece siempre el *rex*, luego el flamen *Dialis*, detrás de él el *Martialis*, en cuarto lugar el *Quirinalis*, en quinto el pontífice máximo. Así pues, en un banquete el *rex* se sienta solo en preferencia sobre todos los demás sacerdotes; el *Dialis* delante del *Martialis* y del *Quirinalis*; el *Martialis* delante de este último; y todos éstos delante del *pontifex*: el *rex*, porque es el más poderoso; el *Dialis* porque es el sacerdote del universo, que se llama *ditim;* el *Martialis*, porque Marte es el padre del fundador de Roma; el *Quirinalis*, porque Quirimo ha sido llamado de Cures para asociarse al imperio romano; el *pontifex maximus* porque él es el juez y árbitro de todas las cosas divinas y humanas[80].

Prescindiendo de las razones que da, retengamos el orden que establece, para relacionarlo con la presentación de las divinidades, por ejemplo, en la *deuotio* de los Decios en donde ante todo se invoca a Jano, cuyo sacerdote es el *rex*; luego *Iuppiter*, del flamen *Dialis*; a continuación *Mars Pater*, del flamen *Martialis*; luego *Quirine*, del flamen *Quirinalis*, etc[81].

E igualmente en el ofrecimiento de los *spolia opima*, presentados así por Servio: «Según la ley de Numa que ordenó que los primeros despojos magníficos se presentaran a Júpiter Feretrio, cosa que ya había hecho Rómulo; los segundos a Marte, lo que hizo Coso; y los terceros a Quirino, lo que cumplió Marcelo[82]». Hechos que Pomponio Sabino comenta ampliamente sobre el mismo lugar virgiliano (*Aen.* 6, 855-859):

El primer triunfo de Rómulo fue sobre los Cenitenses y los Antemnates. Después de ofrecer muchos sacrificios se celebró un desfile triunfal, yendo él el último, vestido de púrpura y ciñendo una corona de laurel, conducido por una cuadriga. Le seguían los soldados de a pie y los de a caballo, cantando himnos patrióticos improvisados. Una multitud inmensa de la ciudad, de ambos sexos y de toda condición le aclamaba y vitoreaba. En las casas de los ricos había dispuestos banquetes públicos, y por doquier se ofrecían exquisitos vinos escanciados de vasijas bien repletas. Rómulo subió al Capitolio y en el vértice que llaman Feretro, consagró los despojos opimos del rey Acrón, y después de él se consagraron otros dos. El segundo, después de Rómulo lo consagró a Júpiter Feretrio. Cornelio Coso los despojos opimos de Laertes Tolumnio. Los botines comunes se llaman despojos

(*spolia*); el botín privado (es decir, lo perteneciente a un guerrero determinado, como las armas que él llevaba) se llaman «opimos» (opima), A Júpiter no se le podían ofrecer más que despojos regios. Numa Pompilio en sus comentarios, a decir de Plutarco, estableció esta ley para la consagración de los *spolia opima*: Los primeros despojos opimos hay que dedicarlos a Júpiter Feretrio con trescientos ases; los segundos a Marte con ochenta ases, y los terceros a Quirino con cien ases, y luego sigue hablando de la consagración hecha por Marcelo a Quirino.

Con todo ello coincide también el orden de la erección u ordenación de los sacerdocios establecidos por Numa: 1.º) los tres flámines mayores[83]; 2.º) las vestales y los saliares[84]; y 3.º) el pontífice máximo[85].

Y por otra parte es curioso que estos tres sacerdotes aparecen asociados, como sus dioses, una vez al año, cuando se trasladaban juntos en una carroza descubierta por las calles de Roma hasta el templo de *Fides*, la diosa de la Buena Fe, que presidía las relaciones de estos tres personajes.

Esta Tríada de primera intención podría decirse que respondía a la unión de los pueblos sabino y romano para dar la unidad a Roma. Marte sería el dios primitivo del Palatino, y Quirino del Quirinal, y Júpiter adorado como dios principal de ambos pueblos quedó sin género de duda al frente de los otros dioses particulares. Pero al hallarse en las Tablas Iguvinas, en los Umbros, una tríada semejante, constituida por nombres formados sobre los mismos radicales: *Ion-Mart-* y *Vofiono-*, hace pensar más en serio el problema. En realidad los dos primeros nombres son dos sustantivos idénticos, y el tercero es una forma adjetiva, derivada de *-no-*sobre un tema nominal en ambas lenguas, lo cual indica que estas listas no pueden tratarse independientemente una de otra. Se trata de algo común, anterior a la fundación de Iguvio y a la fundación de Roma, llevado a ambas ciudades por sus respectivos fundadores, y conociendo su origen podemos afirmar que lo traían de su mundo indoeuropeo. Y

presuponiendo ya el carácter especial de cada uno de la tríada, que luego hemos de explicar, Júpiter es el poder real y celeste; Marte el carácter guerrero, y Quirino el protector de la vegetación y de la tranquilidad de la ciudad, vemos que coinciden exactamente con la estructura religiosa y conceptual de los tres poderes reinantes en el mundo indoeuropeo, que Dumézil[86] llama «la ideología de las tres funciones»: 1.º) la soberanía con su aspecto mágico y jurídico, máxima expresión de lo sagrado; 2.º) la fuerza física y dominante, cuya expresión más clara es la guerra victoriosa, y 3.º) la fecundidad y la prosperidad con sus variantes ganadera y agrícola. El grupo romano: *Iuppiter, Mars, Quirinus*, con los matices de Roma, no sólo responde a la tríada de los umbros, sino también a la tríada escandinava *Odinn, Pórr, Freyr*, v a la védica: *Mitra-Varuna, Indra*, y *Nāsatya*. Triple elemento que se quiere ver recogido también en las tres tribus primitivas de Roma: Los *Ramnes*, compañeros de Rómulo, el rey sacerdote; los *Luceres* serían los aliados etruscos al mando de Lucumón, los soldados por excelencia; y los *Tities*, serían los ganaderos y agricultores del sabino Tito Tacio. Cicerón expresó claramente esta organización tripartita: «Rómulo dividió la nación en tres tribus… dándoles sus propios nombres, el de Tacio, así como el nombre de Lucumón, el aliado de Rómulo, que pereció en la lucha contra los sabinos[87]». Nunca se perdió el recuerdo de esta división tripartita como se ve por Varrón[88], en Propercio, en la primera elegía romana[89], e incluso en el manual de Floro, en que leemos: «La nación romana está formada por la mezcla de etruscos, latinos y sabinos[90]».

Sin embargo, parece que este esquema fue degenerando poco a poco, apenas los latinos se establecieron en Italia, y se hicieron sedentarios al pasar de la prehistoria a la historia. La evolución interior y los influjos de los pueblos colindantes

influyeron naturalmente en las alteraciones de los esquemas previos, y si, admitiendo la tradición, vemos que los tres últimos reyes que dominan en Roma son etruscos, hay que admitir también un profundo influjo de este pueblo en la historia romana. La Etruria concedía en la sociedad una preponderancia a la mujer muy superior a la admitida en el mundo indoeuropeo, por ello no ha de extrañar la sustitución de Marte y Quirino asociados a Júpiter, por las diosas Juno y Minerva. Por ello désde finales del siglo VI, al erigirse en el Capitolio el templo de los tarquinios en honor de Júpiter, la antigua tríada Júpiter, Marte, Quirino quedará suplantada para siempre por la reciente Júpiter, Juno, Minerva.

9) *Los dioses del calendario romano.*

Otra forma de presentar a los dioses romanos es sacando la lista de ellos de los viejos calendarios romanos, que es como los vamos a presentar ahora, indicando también sus fiestas o vestigios de su culto antiguo.

Nombre de los dioses	**Fiestas en su honor**	**Fecha de las fiestas**
Angerona	Diualia	21 de diciembre
Anna Perenna		15 de marzo
Carmenta	Carmentalia	11 y 15 de enero
Carna	Carnaria	1 de junio
Ceres	Cerealia	19 de abril
”	Paganalia	mes de enero
Consus	Consualia	21 de agosto - 15 de diciembre

Dea Dia	Fratres Arvales	mes de mayo
Falacer	Flamen Falacer	—
Faunus	Lupercalia	15 de febrero
Flora	Floralia	fin de abril - mayo
Fons	Fontinalia	13 de octubre
Fortuna	Fortunalia	17 de agosto
Furrina	Furrinalia	25 de julio
Jano	Agonalia	9 de enero - 11 de diciembre
Juno	Nonae Caprotinae	7 de julio
Júpiter	Regifugium	24 de febrero
”	Vinalia priora	23 de abril
”	Vinalia rustica	19 de agosto
”	Poplifugium	5 de julio
”	Lucaria	19 y 21 de julio
”	Meditrinalis	11 de octubre
”	Larentabra	23 de diciembre
Larenta (Júpiter)	Larentalia	23 de diciembre
Lares	Compitalia	en diciembre
Lemures	Lemuria	9, 11, 13 de mayo
Liber	Liberalia	17 de marzo

Lupercus	Lupercalia	15 de febrero
Mars	Equirria	27 febrero - 14 de marzo
”	Lupercalia	15 de febrero
”	Agonium Martiale	1 y 17 de marzo
”	Quinquatrus	19 de marzo
”	Tubilustrium	23 de marzo
”	Equus october	15 de octubre
”	Armilustrium	19 de octubre
”	Ambarualia	?
Mater Matjuta	Matralia	11 de junio
Neptunus	Neptunalia	23 julio
Ops	Opiconsiuia	25 de agosto
”	Opalia	19 de diciembre
Pales	Parilia (Palilia)	21 de abril
Parentes (dii)	Parentalia	13-21 de febrero
Pomona	Flamen Pomonalis	?
Fortunus (Fortuna)	Fortunalia	17 de agosto
Quirinus	Quirinalia	17 de febrero
Robigo	Robigalia	25 de abril
Saturno	Saturnalia	17 de diciembre
Sol Indiges	Agonium	11 de diciembre

Tellus	Fordicidia	15 de abril
Terminus	Terminalia	23 de febrero
Veiouis	Agonium	21 de marzo
Vesta	Vestalia	9 de junio
Volcanus	Volcanalia	23 de agosto
Volturnus	Volturnalia	27 de agosto
”	Tubilustriu	23 de mayo[91]

EL CALENDARIO ANTIGUO PRESENTADO POR MESES

Enero

9. AGONIA	Jano	11. CARMENTALIA	Carmenta
13. IDUS*	Júpiter	15. CARMENTALIA	Carmenta

Febrero

13. IDUS*	Júpiter	13-21. (Parentalia)	Dii parentes
15. LUPERCALIA	Luperco; Fauno	17. QUIRINALIA	Quirino
21. Feralia*	Dii Inferi	22. (Caristia)	Dii Generis
23. TERMINALIA	Terminus	24. Regifugium*	Júpiter
27. EQUIRRIA	Mars		

Marzo

1. CALENDAE	Mars	14. EQUIRRIA*	Mars
15. IDUS*	Júpiter	Feriae	Anna Perenna
19. QUINQUATRUS	Mars	23. TUBILUSTRIUM	Mars

Abril

13. IDUS*	Júpiter	15. FORDICIDIA	Tellus
19. Cerialia*	Ceres	21. PALILIA	Pales

23. VINALIA priora*	Júpiter	25. ROBIGALIA	Robigus

Mayo

9. Lemuria	Lémures	11. Lemuria	Lémures
13. Lemuria	”	15. IDUS*	Júpiter
21. AGONIA	Vediouis	23. TUBILUSTRIUM	Vulcano

Junio

1. (Carnaria)	Carna	9. Vestalia*	Vesta
11. Matralia*	Mater Matuta	13. IDUS*	Júpiter

Julio

5. POPLIFUGIA*	Júpiter	7. Nonae Caprotinae	Juno
15. IDUS*	Júpiter	19. LUCARIA	Júpiter
21. LUCARIA	—	23. NEPTUNALIA	Neptuno
25. FURRINALIA	Furrina		

Agosto

13. IDUS*	Júpiter	17. FORTUNALIA	Fortunus
19. VINALIA rustica	Júpiter	21. CONSUALIA	Consus
23. VOLCANALIA	Vulcano	25. OPICONSIVIA	Ops
27. VOLTURNALIA	Volturnu		

Septiembre

13. IDUS*	Júpiter		

Octubre

11. MEDITRINALIA	Júpiter	13. FONTINALIA	Fons
15. IDUS*	Júpiter	19. ARMILUSTRIUM	Mars

Noviembre

15. IDUS*	Júpiter		

Diciembre

11. AGONIA	Jano	13. IDUS*	Júpiter
15. CONSUALIA	Consus	17. SATURNALIA*	Saturno
19. OPALIA	Ops	21. DIVALIA	Diua Angerona
23. LARENTALIA	Júpiter		

Las letras versales indican las fiestas tradicionales fijas del pueblo romano. Hemos puesto un * a las que no son primitivas, aunque son muy antiguas. Las escritas con caracteres ordinarios son fiestas no fijas, aunque son antiguas. Las incluidas en paréntesis faltan en el calendario del templo de Augusto. (Daremberg - Saglio, *Diction. des ant. Grec. et Rom.*, 1048 s.).

Expondremos el concepto que de los principales de estos dioses tenían los romanos, antes de contaminarlos con los dioses griegos, deteniéndonos sobre todo en los más notables.

1. Jano

Ianus i- «pasaje» como dice Cicerón[92]: *transitiones peruiae ‘iani’ nominantur*, y especialmente «pasajes abovedados, galerías» donde se sentaban los banqueros y cambistas. Personificado y divinizado Jano simboliza el pasaje que tiene en línea recta salida y entrada, de ahí *lanus anceps*, y por la forma de su templo, que tiene dos puertas de frente entre sí.

Se le consagra el primer mes del año, *lanuarius*, porque es el mes de paso entre un año y otro. Puede ser una divinidad indígena, cuyo apelativo se hace luego nombre común.

Jano es el dios más antiguo de toda Italia, como dice Herodiano[93], dentro del ambiente de Roma. Jano es un dios prehistórico, que entra luego como uno de los dioses importantes dentro de la religión oficial. Los sabinos y los salios, en tiempos históricos, lo invocan en sus letanías y lo llaman *diuum deus* (dios de los dioses), *bonus creator, bonus lanus*[94]. Esto explica las expresiones que Ovidio pone en boca del mismo Jano: Antes de que llegara Saturno, a quien yo recibí[95], yo era el único dios en esta tierra[96]; luego vino Júpiter, y un mismo templo nos recibió a los dos[97].

En las antiguas letanías ocupa siempre Jano el primer lugar; tiene derecho a la primera parte de los sacrificios: *principem in sacrificando Ianum esse uoluerunt (maiores)*[98]; y Ovidio[99]: se ofrece el primer sacrificio a Jano, porque guarda las puertas del cielo y por él hay que llegar a los demás dioses. Cuando un general se consagraba en el campo de batalla para que los dioses concedieran la victoria a su ejército, antes de lanzarse en medio de los enemigos, pronunciaba la fórmula *deuotionis* en la que invocaba el primero de todos los dioses a Jano, como vemos en Livio[100], donde dice Decio: *lane, Iuppiter, Mars pater, Quirine, Bellona, Lares, Diui Nouensides, Di Indigetes, Diui quorum est potestas nostrorum hostiumque, Dique Manes, uos precor ueneror ueniamque peto feroque ut…* El primer invocado es Jano, después la tríada, Bellona, como diosa de la guerra, los Lares de Roma por los que se sacrifica y quizás también del lugar en que se desarrolla el combate, como númenes más próximos; luego todos los dioses, por si acaso entre los no especificados se encuentra el que en este caso debe proveer por el fruto de su oblación y, finalmente, los Manes, puesto que a ellos va a trasladarse por su suicidio patriótico y religioso.

La práctica, pues, coincide con la norma litúrgica expresada por Cicerón[101]. De la misma suerte Jano abre la lista en la

lustratio agri[102]: *Ianum Iouemque uino praefamino…* ; en el sacrificio de la *porca praecidanea*[103]*;* en el canto de los Saliares: *Ianulii, Iouii, Iunonii, Mineruii*[104]…; y en el ritual de los Arvales, donde se habla del orden de los dioses en cuyo honor hay que sacrificar: *Iano patri, Ioui, Marti patri, Iunoni*, etc[105].

Jano es el principio de las cosas, tanto en el orden material como en el figurado: es el principio del mundo. Ovidio finge preguntar al mismo dios: ¿Quién voy a decir que eres tú[106]?, Y Jano entre otras cosas le dice: Antes de la fijación de la tierra era llamado *Chaos* (v. 103); cuando los elementos empezaron a unirse y girar entre sí, yo era *Globus* (v. 111); «todo cuanto contemplas: cielo, mar, nubes, tierras, todo está cerrado y abierto por mi mano. Solamente yo tengo la custodia de este mundo universo, y mío es incluso el poder desquiciarlo» (vv. 117-122); suelto y recojo las guerras (v. 123-124); abro y cierro los cielos (v. 125-126), por eso en los sacrificios soy invocado como *Patulcius* y *Clusius* (v. 127-130).

Jano es la entrada en la ciudad, en la casa, en las calles, en el espacio, en el tiempo. Por eso abre el día y se le invoca en ese momento como *Matutinus Pater*[107]*,* Se le consagra el mes primero del año *lanuarius*, el primer día de cada mes, que al estar también consagrado a Juno se llama a Jano con el sobrenombre de *Iunonius*[108]. Eran sobre todo famosas las calendas de enero que inauguraban el año, se comenzaba una nueva vida, por lo cual los romanos se felicitaban y obsequiaban mutuamente, deseándose un año feliz. Los magistrados inauguraban su cargo[109]. Por eso se saluda a Jano como *temporis et aeui deus*[110], *temporis auctor, annorum sator*[111], *fastorum genitor*[112]. El preside los trabajos y las empresas, por eso dice Ovidio que en el día 1 de enero todos los romanos realizan activamente sus trabajos

ordinarios del año para colocarlos bajo la protección de Jano[113].

Como principio de la vida será el dios que protege la generación humana y el germinar de las plantas (*Ianus Consiuus*); como principio del obrar humano, será *deus Agonius*[114]. Jano tiene *omnium initiorum potestatem*, como dice Varrón[115]. Su posición con respecto a Júpiter la concreta paladinamente Varrón[116]: *Penes lanum sunt prima, penes Iouem summa*. Jano es el primero en el sentido ordinal por serlo en el temporal, sin que eso suponga la supremacía en grandeza y poder, según añade Varrón en el mismo lugar; *Merito ergo rex omnium Iuppiter habetur, prima enim uincuntur a summis, licet prima praecedant tempore, summa superant dignitate*. Jano es el principio en la puerta del cielo, y por eso es el principio de todas las cosas[117]. Lo cual le lleva a ser considerado como un verdadero *creador* del mundo, y así lo define M. Mésala, contemporáneo de Cicerón:

> Jano es quien todo lo moldea y rige, el que unió abrazando con el cielo la fuerza y la naturaleza pesada del agua y de la tierra que busca los lugares profundos, con la ligereza del fuego y del aire que tiende hacia las alturas más sublimes. Esta fuerza superior del cielo sujetó a esas dos máximas y antagónicas fuerzas[118].

Y por eso también Marcial lo llama *Mundi sator*[119]. Y con ello resulta ser considerado como «el dios de los dioses» y principio de todos ellos[120], como lo invocan los saliares en sus preces; y de ahí le viene el apelativo que frecuentemente se le da de *lanus Pater*[121].

Cicerón escribe muy acertadamente: *Ex quo transitiones peruiae 'iani', fores que in liminibus profanarum aedium 'ianuae' nominantur*[122], lo cual nos lleva a los etruscos, entre quienes *ani* es el equivalente del *Ianus* romano, y todo ello queda confirmado por una inscripción hallada sobre una planchita de plomo en Florencia, en que aparece la palabra

etrusca *ani*. *Ani-Ianus* en etrusco es el dios del cielo, que abre el día, el año, la estación de la siega, etc. E incluso Festo dice así del sentido del monte Janículo: *lanicul*um *dictum, quod per eum Romanus populus primitus transierit in agrum Etruscum*[123].

En el Foro romano, hacia el N. E., cerca del *Argiletum*, en un tramo secundario de la vía Sacra, había un arco llamado *lanus Geminus*, que se mantuvo en pie desde Numa hasta la época imperial. No se conoce su posición exacta. Livio dice «cerca del Argileto[124]», y Macrobio «al pie del Viminal[125]»; pero no se ha podido localizar su emplazamiento[126]. Como nombre común los *Iani* eran frecuentes en el Foro[127]. Según Festo[128], el Horacio sobreviviente, vencedor de los Curiacios debía expiar el claro asesinato de su hermana. Por disposición de su padre debía sufrir una muerte simulada, pasando bajo el yugo. Para ello ordenó que pasara bajo el arco *biceps* de Jano, al que todavía añadió una viga (*tigellus*) que unía los dos pórticos, como dice Livio[129], bajo todo lo cual pasó el joven con la cabeza cubierta. Este *Tigellus* era la representación de la divinidad de Jano[130].

¿Qué significa que la doble puerta del templo de Jano se abría de par en par en tiempo de guerra y se cerraba en tiempo de paz[131]?. Para explicarlo no podemos prescindir de la magia, a la que tanto influjo se concedía en la religión romana, En la narración que Tito Livio hace de algunas guerras romanas se nota el paisaje con sus gargantas, estrechos y desfiladeros, que resultan muchas veces fatales. Por ejemplo, cuando los 306 fabios quedan encerrados por los etruscos[132]; es curioso que a su historia se ha asociado de alguna manera Jano[133]. En la guerra con los samnitas el ejército romano se ha metido en un desfiladero del que no puede salir. Luego las legiones romanas se ven obligadas a pasar bajo las *horcas Caudinas*, símbolo de la garganta de la

que habían salido[134]. El arco de Jano tendrá forma de galería, con entrada y salida, sus templos estarán dotados de dos puertas, la una frente a la otra. Cuando el ejército romano salga al campo de batalla se abrirán las dos puertas para que el poder mágico del dios deje abiertas la entrada y la salida de los desfiladeros por donde acaso tenga que" pasar el ejército, para que entrando y saliendo de ellos, pueda volver a casa victorioso[135].

A Jano se le representaba con dos caras (*Ianus Geminus, Bifrons*), mirando con la una al oriente, porque es quien abre las puertas del sol cuando sale, y con la otra hacia el occidente, porque las cierra a la caída del sol. A este respecto dice el mismo Jano en Ovidio:

> El porqué tengo dos caras fácilmente lo ves tú mismo. Las puertas de vuestras casas tienen dos caras, la una hacia el exterior, y la otra hacia el interior. Desde el vestíbulo, sentado el portero, ve al mismo tiempo a los que entran y a los que salen. Lo mismo yo, portero del palacio de los dioses, veo a un tiempo las regiones del Oriente y del Poniente, para contemplar de un solo golpe de vista las dos partes opuestas, sin perder el tiempo de volver la cabeza; por lo mismo, para que Hécate vea mejor las tres calles que se cruzan, le habéis dado tres caras[136].

Como símbolo llevaba un báculo en la derecha[137] y una llave en la izquierda[138], como guardián y rector de todas las puertas[139]. No lleva arma alguna, porque cuando él reinaba no había aún guerras ni injusticias[140]. Los griegos no tuvieron un dios que pudiera responder a Jano: *Nam tibi par nullum Graecia numen habet*[141].

Como principio de las fuentes, se relaciona con *Iuturna*, a quien se considera como su mujer. El nombre *Iuturna*, de etimología no bien explicada, parece que significa «la señora, o la diosa de la fuente». El nombre se concretó para la fuente que manaba entre el templo de Castor y Pólux y la casa de las Vestales, como todavía puede verse hoy entre las ruinas del

Foro romano. A esta fuente y a la de Egeria iban las vestales todas las mañanas a buscar el agua cristalina con que aderezar sus pórticos y el templo de Vesta.

Como diosa es considerada por Varrón, como divinidad indígena de Roma[142]: *Ab aquae lapsu lubrico lympha. Lympha Iuturna quae iuuaret: itaque multi aegroti propter id nomen hinc aquam petere solent*. Tenía un templo y se le dedicaban sacrificios en el Campo Marte. A veces se la llama *Diuturna*.

En este sentido a *Janus Fons o Fontus* se le atribuía el poder de hacer brotar las fuentes de la tierra, como sucedió cuando llegando los sabinos a Roma, Juno les abrió la puerta para que entraran en la ciudad, pero Jano hizo surgir de pronto una fuente sulfurosa que les impidió la entrada y los sabinos tuvieron que retirarse sin conseguir su propósito[143].

Con Jano también se relaciona *Saturno*, porque lo recibió en su reino; pero en la frase de Ovidio ya supone el que su hijo Júpiter lo arrojara del cielo. El Saturno puramente romano no es más que el dios protector de las semillas que se cubren en el surco; y en este sentido está bajo el poder de *lanus Satiuus*[144], como los dioses que hemos nombrado: *Occator, Sarritor, Sator*, etc., al hablar de los dioses *certi*.

Saturno enseñó la agricultura a los hombres. Todos los trabajos agrícolas, incluso el estercolar, es un arte inventado por Saturno. Su reinado, juntamente con el de Jano, constituye la edad de oro de la humanidad.

2. Iuppiter

La palabra deriva de *diew-pita*, «padre del día luminoso». El primer elemento es **dyew-*, tema de raíz indoeuropea **dei-* «brillar», así en sánscrito *dyaúh* «cielo luminoso»; el segundo

elemento *-pita* expresa la idea de «padre de familia». De la primera parte se conservan nombres de varias divinidades latinas arcaicas: *Ianus-Dianus; Diana; Dius Fidius; Vedius, Dea Dia*, y el nominativo *louis* de uso ordinario en la lengua arcaica[145]. El segundo elemento puede ser simplemente *pater*, con apofonía *a>i*, umbro *Jupater*[146]. De ahí también que su nombre sea *Diespiter* «padre del día y de la luz[147]», por ser considerado como el *lucis auctor, Diouis*, y en el poema dé los salios se le invoca como *Lucetius*. «Cn. Nevio en los librqs del *Bellum Punicum* lo llama Lucecio[148]».

De esto a considerar la divinidad de Júpiter como «el éter, el cielo, el aire» no había más que un paso. «Crisipo disputa sobre la idea de que el aire es lo que todos llaman Júpiter», dice Cicerón[149]. Y Ennio: «Mira este sublime ardiente que todos llaman Júpiter[150]» y él mismo en otro lugar:

> Este es ese Júpiter que digo, al cual los griegos llaman aire, y es el viento y las nubes, la lluvia después, y tras las lluvia el frío, después el viento, aire de nuevo. Todo esto que te digo es Júpiter, porque ayuda a los hombres, a las ciudades y a las bestias[151].

Por tanto, bajo su tutela quedaban todos los fenómenos que se verifican en el cielo, claridad, lluvia, nieve, vientos, granizo, relámpagos, rayos, etc. Así como *Diouis* es el numen de Júpiter dispuesto a ayudar y favorecer; el numen de Júpiter airado se llama *Vediouis*, que se representaba con los rayos en la mano, y era preciso aplacarlo. Debemos de decir dos palabras sobre este aspecto de Júpiter, que aparece contradictorio. Es difícil distinguir entre *Diouis, Vediouis o Vedius*, aspecto o divinidad muy discutida, aunque aparece muy pronto en el panteón romano-sabino. Aulo Gelio presenta su hipótesis. *Vediouis*, con el elemento privativo *ue-* es Júpiter sin la cualidad esencial de ayudar y favorecer y por eso su imagen tiene en la mano las saetas dispuestas a ser

lanzadas para perjudicar[152]. Pero la partícula *ue-* además de privativa, puede ser aumentativa y diminutiva, y puede indicar lo mismo al gran airado con las saetas en la mano, y a Júpiter joven, pequeño, niño, mamante de la cabra Amaltea. La antigua religión romana contenía diversas encarnaciones de Júpiter, que recoge Ovidio y al hablar de Veiouis dice:

> Escucha quién es este dios y por qué se llama así.
> Es Júpiter joven, no tienes más que mirarle el rostro.
> Mira luego su mano: no tiene rayos en ella.
> Júpiter empuñó los rayos después que los gigantes atrevidos
> osaron lanzarse contra el cielo. Antes Júpiter estaba inerme.

Y después de discutir el valor de la partícula *ue-* en la formación de las palabras: ahora voy al sentido de la palabra, se dice por ejemplo, *uegrandia farra* los trigos que no han crecido, o se han quedado pequeños como *uesca* «pequeños alimentos», y prosigue:

> Si tal es el sentido de la palabra, ¿por qué yo no voy a pensar
> que el templo de *Veiouis* es el templo de Júpiter todavía joven[153]?

Veiouis más bien que divinidad etrusca, fatídica, funesta y airada, como Gelio sugiere, debió de entrar en la Sabina y en, Roma desde Alba Longa. En Alba se ha encontrado un altar, posterior a los Gracos y anterior a Augusto con esta inscripción: *Vedioui patrei gentileis Iuliei*[154]. Parece, pues, una divinidad relacionada con la gente Julia[155].

La naturaleza de este dios la podemos conocer mejor por el episodio del *Asylum* establecido por Rómulo, y por las fiestas *Lucaria* del 19 al 21 de julio. Entre las dos cimas del Capitolio (*inter duos lucos*), lugar que Rómulo consagró como asilo, se levantaba un templo a Vediouis, celebrándose su fiesta en las nonas de marzo[156]. En ninguna de las dos fiestas intervenía *Veiouis* como divinidad funesta o maligna. El asilo, según Cicerón[157], es un lugar consagrado por los antiguos para que

sirva de refugio en caso de peligro. Las fiestas *Lucaria* se celebraban en la vía Salaria, en un abrigo del río Tíber, donde los romanos se habían refugiado después de la derrota que les infligieron los galos. Esta cualidad de numen benéfico atribuido a Veiouis, resulta además saludable por su asociación con Esculapio, desde el año 291 a. C., en la isla Tiberina, con el nombre de *Iuppiter Salutaris*[158].

Se le sacrificaba una cabra, *ritu humano*, es decir, en sustitución de una víctima humana, para conjurar las epidemias que solían desatarse en el tiempo de primavera.

Plinio[159] recuerda una imagen antigua de Veiouis, colocada en el santuario *inter duos lucos*. Era de madera de ciprés, del año 93 a. C. En las monedas acuñadas posteriormente, en tiempos de Antonino Pío y Galeno en que figura Veiouis, en el anverso hay una cabeza o un busto de un joven apuesto, con un manojo de flechas o de rayos al margen; y en el reverso figura una cabra montada por un geniecillo alado. La imagen, pues, se asimila más a Apolo que a Júpiter; y con Apolo se confundiría si el haz es de flechas y no de rayos; y con Júpiter joven si el manojo es de rayos. De todas formas queda en el aire la contradicción entre Gelio: *saggitas tenet*[160], y Ovidio: *fulmina nulla tenet; primo tempore inermis erat*[161].

Como padre del rayo a Júpiter se le llama *Iuppiter Elicius*, o *Iup. Fulgur*, o *fulgurator*. Cuando un rayo caía en un lugar determinado, se pensaba que Júpiter lo quería como consagrado para sí[162]. Los arúspices decretaban inmolar sobre aquel mismo sitio una oveja (*bidens*), y se cerraba luego marcándolo, o bien con unas piedras, o con un brocal u otro signo (*bidental*), después de enterrados los dos dientes de la cordera. El remover los signos puestos en la consagración del lugar, *mouere triste bidental*[163] era como oponerse a la

voluntad de Júpiter y profanar el lugar marcado y señalado. Si el rayo caía sobre un hombre, éste quedaba convertido en *sacer*, es decir, en víctima de Júpiter, o de los dioses infernales y se prohibía incluso celebrarle funerales. Así lo determina la ley de Numa, que antes hemos aducido[164]. Por eso Persio llama también bidental al hombre herido por el rayo[165].

Al primitivo Júpiter romano se le atribuían tres funciones principales: a) ser soberano del mundo; b) padre de la magia; c) garante del derecho.

a) En un principio no era Júpiter el dios principal entre los itálicos, sino *Maurs* o *Mars*. Por otra parte, según el pasaje de Festo en que nos presenta los sacerdotes tal y como se establecen al principio de la República, Júpiter se ve precedido de Jano[166], ya que el sacerdote de Jano era el *rex*; y en la fórmula de la *deuotio* Jano era también el primer dios nombrado, e igualmente en los sacrificios se invocaba y obsequiaba antes a Jano que a Júpiter[167], En las monedas, la cabeza de Júpiter está representada en las de media libra, y las de Jano en las de libra. Por eso decía Varrón que Jano se antepone a Júpiter: «porque bajo el poder de Jano están los principios (*prima*), bajo el poder de Júpiter los fines (*summa*)». Con razón, pues, se tiene a Júpiter por rey de todos. Los fines aventajan a los principios, porque aunque los principios preceden en tiempo, los fines son superiores en dignidad[168]. Y no tardó tampoco en conseguir el primer lugar, seguramente porque Jano era el dios de uno de los grupos que se reunieron en Roma, al paso que Júpiter era adorado por todos. Sin duda que antes de la constitución de la ciudad era venerado en la cima del Esquilino en donde tenía dedicado un bosque de hayas, *Iuppiter Fagutalis*[169], sobre el Celio y el Viminal, y quizás también en el Capitolio, ya que Rómulo le consagró allí los *spolia opima*, y le dedicó un templo[170].

Empieza por ser el dios del cielo, no de la bóveda celeste, en que reinará Uranio, sino descendiendo un grado, quedará en la atmósfera donde se distribuye el aire, las nubes, la luz, el calor y la lluvia. Será, pues, el dispensador de la luz, señor del cielo, del cielo que a nosotros nos interesa como mortales. Ni siquiera dependerá de él la luz tranquila y sosegada que nos viene del sol, sino la fulgurante y rápida del relámpago y del rayo. Esto se advierte porque en la invocación que se le dirige en el canto de los Arvales, como *Lucesie*, aparece en un contexto de *tormenta*[171]. Por ende significa el padre de la luz restallante del rayo. El viento, la bonanza, el calor dependerá de él, por cuanto era una divinidad llamada a prosperar entre los pueblos agrícolas.

Su predominio se advierte en que al final de la República, cuando desaparecen de la tríada arcaica Marte y Quirino, Júpiter queda presidiendo igual la nueva tríada, constituida ahora, podríamos decir, con diosas de la familia: Juno, su hermana-esposa, y Minerva, la hija de su inteligencia, en lo cual ya se advierte el influjo de la mitología griega, aunque sea a través de la Etruria. El morará en su templo del Capitolio, en el que benignamente acoge a Juno y a Minerva. No hay que decir que el templo erigido por los reyes y consagrado en la República a Júpiter Capitolino fue uno de los templos más grandes y más ricos que se construyeron en Roma. El culto que en él se le rendía era sobre todo político, es decir, del Estado. En el día en que los cónsules inauguraban su magistratura, antiguamente el 13 dé septiembre, luego el 1 de enero, subían los cónsules al Capitolio, acompañados del senado y de todos los magistrados y ofrecían un sacrificio a Júpiter Capitolino[172], costumbre que siguieron luego los emperadores cuando entraban en su altísima magistratura[173], En el Capitolio se conservaban los libros Sibilinos, los tratados, muchas leyes y los diplomas militares. En el templo

de Júpiter Capitolino se reunía el senado cuando se trataba de declarar la guerra, y a él acudían los generales vencedores a depositar el botín capturado, cuando entraban triunfantes en la ciudad adornados con las insignias del mismo dios, y le ofrecían un sacrificio en agradecimiento por la victoria conseguida. Y en honor de Júpiter se celebraban los más grandes juegos, los *Ludi Romani*, y los *Ludi Capitolini*.

Hubo un momento en que la supremacía de Júpiter pudo sufrir una grave crisis en la religión romana. Fue cuando se derrocó la monarquía, y los forjadores de la República cuajaron de odio la palabra «rey» y «reino»; pero los romanos se sobrepusieron pronto y advirtieron que la monarquía de Júpiter no coartaba en lo más mínimo la libertad del pueblo, y con ello la palabra *rex*, subió tanto de categoría que se reservaría para aplicarla únicamente a Júpiter, considerando como sacrilegos y lesos de divina majestad jupiteriana a quien pretendiera arrogarse alguna prerrogativa regia. Recuérdese, por ejemplo, el caso de Camilo, vencedor sobre Veyes, que al celebrar el triunfo lo hizo en un carro tirado por caballos blancos. Ello era privilegio de Júpiter[174], por lo cual el gran Camilo empalmó el triunfo con el destierro. Y a los que apetecían el reino los despeñaban de la roca Tarpeya, como reos de alta traición[175]. Con la desaparición de su colega, el rey político de Roma, la majestad de Júpiter creció entre los ciudadanos romanos. Entonces fue cuando se le confirieron los atributos de *Optimus Maximus*, «óptimo por sus beneficios y máximo por su fuerza y por su poder», como dice Cicerón[176]. Júpiter no sólo queda asociado a la misión de poder y de conquista de Roma, sino que será el dios oficial del Estado. Desde ese momento se cree que Júpiter es la divinidad tutelar de la ciudad y del imperio, dedicado a conceder a los romanos el orden y la prosperidad en el interior y la victoria y el poder en el exterior[177]. Como *rex* único de Roma tiene

consagradas todas las *nundinae*, y el *Poplifugium*, llamado también *feriae Iouis*, sobre los que apenas sabemos nada más que se celebraban durante el *Regifugium*.

Como dios *summus* tiene consagrados los *idus* de cada mes, porque es el tiempo de la plenitud de la luz de la luna. En estos días el flamen *Dialis* subía en procesión solemne por la via Sacra al Capitolio y sacrificaba un cordero blanco, e igualmente los aniversarios (o *dies natales*) de los templos de Júpiter que coincidían siempre con los *idus*. La idea de *summus, magnus*, etc., atribuida a Júpiter, y que plasmó luego en *Optimus Maximus* es un reconocimiento constante de la soberanía de este dios. En los *idus* de enero se celebran las ferias de Júpiter Estator. En las de febrero *Iuppiter* y *Faunus in insula*; en las de marzo de *Iuppiter* y *Anna Perenna*; en las de abril de *Iuppiter Victor* y de *Libertas*[178]. Como señor del relámpago y del rayo desde la antigüedad más remota posee en el campo Marte un altar como *Iuppiter Fulgur*, y en este sentido se le llama además *Iuppiter Elicius*, que no entendieron bien los antiguos. Una tradición supone que el rey Numa, amaestrado por Egeria y ayudado por Fauno y por Pico, consiguió hacer bajar del cielo (*elicere*) a Júpiter para ver cómo había que aplacarle con respecto a una emisión de rayos que estaba ocurriendo. Una vez en la tierra Júpiter pedía el sacrificio de una cabeza humana, y en una graciosa discusión el rey lo redujo a que se contentara con una cabeza de cebolla[179]. *Iuppiter Victor* tiene tres santuarios en la ciudad: en el Quirinal, en el Palatino, y en el Capitolio. Es el mismo a quien Ovidio llama *Inuictus*[180] y antes también *Víctor*[181].

b) Se ha pretendido que Júpiter abarque también los campos de sus colegas en la primera tríada: la guerra propia de Marte, y la fecundidad del campo, propia de Quirino. En cuanto al campo es cierto que entre los epítetos que San Agustín acumula en honor de Júpiter se hallan *Ruminus*,

Almus, *Pecunia*[182], *fecundus*[183], *frugifer*[184]. El calificativo de *Farreus* no se le aplica como divinidad dadora de la harina, sino como asistente y garante del pacto matrimonial de los contrayentes por la ceremonia de la *confarreatio*[185]. A esta ceremonia asiste el flamen *Dialis* y se invoca a Júpiter, además del dios garante de los contratos y compromisos, porque podía interrumpir el acto con el lanzamiento de un rayo.

En el tiempo de la sementera los labradores romanos le ofrecían un banquete de carne cocida y de vino, *daps*, de donde se le llamaba *Iuppiter Dapalis*[186]. Algunas fiestas de Júpiter se refieren a la viña. Los *Vinalia rustica*, del 19 de agosto[187], estaban orientados a pedir la bendición del dios sobre las uvas que empiezan a madurar. Al principio de la vendimia se celebraba otra fiesta móvil, que por la variedad del clima no podía fijarse en un día determinado. En ella el *flamen Dialis*, después de ofrecer a Júpiter una cordera blanca, cortaba el primer racimo. Las *Meditrinalia* del 11 de octubre, señalaban el final de la vendimia, se probaba el mosto nuevo, al que se atribuía un nuevo vigor[188]. El que estas fiestas estuvieran dedicadas a Júpiter lo sabemos por el calendario de Amiterno. Los *Vinalia priora*, 23 de abril[189], cerraban la serie de las fiestas del vino, porque con el nuevo brotar de las vides comenzaba un nuevo ciclo vitícola. Se hacían libaciones a Júpiter con el vino de la cosecha anterior, indicando que ya se había consumido todo y en Júpiter se confiaba que la futura cosecha no sería menos abundante. Esta protección de Júpiter sobre la viña, aunque sea muy antigua, es secundaria en él. Quizás al bajar esta divinidad indoeuropea hacia el Mediterráneo absorbió en sí alguna divinidad prístina, como Liber, que protegiera especialmente la viña.

Todo ello está muy conforme con el carácter particular de Júpiter, dueño y administrador de la lluvia y de la tempestad,

por lo cual está muy llamado a prosperar entre los agricultores que sobre todo en las irregularidades del clima mediterráneo, debían tenerlo propicio con sus dones para que enviara la lluvia en tiempos oportunos y no enviara el granizo en momentos cruciales para el campo. En cuanto a las fiestas de Vinalia priora, del mes de abril, según Plinio: «las primeras *Vinalia*, para el 23 de abril, para la degustación de los vinos, no tienen relación alguna con los frutos de la tierra[190]». Nada se prueba sobre el carácter agrícola de Júpiter porque se le dediquen los días en que se degusta el vino de la cosecha anterior. Y en cuanto a las del 19 de agosto, tiempo en que según Virgilio

et iam maturis metuendus Iuppiter uuis[191]

están establecidas precisamente, como dice Varrón: «para poner fin a las tempestades peligrosas[192]»; porque como dice el mismo Varrón: «los labradores temían tres épocas, sobre todo, para sus cosechas y por eso establecieron los ritos y las fiestas de los *Robigalia*, de los *Floralia* y de los *Vinalia*», y unas terceras fiestas relacionadas con el vino llamadas *Meditrinalia*, celebradas el 11 de octubre[193].

Es evidente que en estos lugares no se habla más que de peligros que, ciertamente, son muy grandes para la uva madura a mediados de agosto, cuando el riesgo de las tormentas y de los pedriscos pueden desvanecer en un momento las esperanzas mejor fundadas de una espléndida cosecha. Júpiter, señor de las tormentas y de la temperatura, aleja las nubes y deja brillar el sol claro para que maduren bien las uvas; tales eran los deseos de los viticultores en estos *Vinalia*. Júpiter todo esto lo realizaba sin bajar para nada de sus alturas atmosféricas, y sin rebajarse a ser un dios agrícola.

Tampoco se rebaja en la guerra a ser un dios luchador, ni marcial. Triunfa en ella, pero sus triunfos no son propiamente

guerreros, como los de Marte, sino como los de un ser omnipotente, que asiste al luchador de una forma invisible y mágica. Así, por ejemplo, cuando en el choque entre Meció Curcio, dueño del Capitolio y Rómulo, rey del Palatino, empuñaron las armas y huyen los romanos llenos de pavor, Rómulo se dirige a Júpiter: «Júpiter, bajo la fidelidad de tus auspicios puse yo aquí en el Palatino los primeros fundamentos de Roma. La ciudadela atacada a traición, está ya en manos de los sabinos. Sobre ella sus tropas han pasado la mitad del valle que nos separa, y avanzan hacia nosotros. ¡Oh tú, padre de los dioses y de los hombres, aparta de aquí por lo menos a los enemigos. Libera del terror a los romanos y detén su huida vergonzosa. Aquí y ahora yo te prometo un templo, oh Júpiter *Stator*, que recuerde a la posteridad que tu ayuda tutelar ha salvado a Roma!». Terminada su oración tuvo el sentimiento de que había sido escuchado. «Ahora —agregó— romanos, Júpiter, el protector y el poderoso, os manda deteneros y que renovéis el combate». Se detuvieron los romanos como impulsados por una voz celestial, y Rómulo se puso al frente de ellos. Contraatacaron y derrotaron a los sabinos[194]. En agradecimiento Rómulo cumple la promesa y allí mismo, en la falda del Palatino, delante de la puerta Mugonia, construyó el templo prometido en honor de *Iuppiter Stator*. Como se ve esta intervención es enteramente mágica y no militar, bien distinta de la que Valerio Máximo nos cuenta de Marte[195]. Júpiter es un mago celeste y todopoderoso[196].

En el año 294 en la lucha de Roma contra los samnitas, en una acción desafortunada huyen las legiones de Roma. Los samnitas acosan persistentemente, el cónsul, levantando las manos al cielo pronunció con voz clara y potente la promesa de erigir un templo a Júpiter *Stator* si el ejército romano contenía su huida, y rehaciéndose volvía a atacar y vencía a

los samnitas. Dicho y hecho: jefes, soldados, infantes y caballeros se detuvieron al instante y volvieron a presionar con todas sus fuerzas a los enemigos. Parece, dice Tito Livio, que el *numen* de los dioses se inclinó por la parte de los romanos, y enseguida se recuperó todo lo perdido[197]. Con lo cual se ve que la intervención de Júpiter en las guerras no es la de un soldado llamativo que, puesto de parte de sus fieles, mata enemigos, como Santiago mataba moros, sino milagrosa por virtud de su poder o de la magia del rey de los dioses.

c) Como Júpiter lo puede todo y lo sabe todo, se ha constituido también en garante del derecho y de los tratados. A él se le pone por testigo de los actos más solemnes[198], y se le ruega que salga por los fueros de la justicia, si el que promete una cosa, falta luego a su palabra. Así lo hemos visto hacer a los feciales en los momentos solemnes de rubricar un pacto internacional[199]. Por eso se le invoca también con la fórmula *medius fidius (me Deus Fidius),* que vemos usada como juramento en Plauto[200]. *Dius Fidius* no es propiamente un dios, sino una especie de genio, un semidiós, o un hombre divinizado al tipo de los héroes griegos. No sabemos cómo llega a la religión este personaje. Se supone que era sabino y que vino con la primera colonización latina, en el tiempo del rey Tito Tacio. Lo curioso es que aparece con un santuario en la colina del Quirinal[201], y los romanos aceptan sin discusión su culto[202] y entre las divinidades secundarias será de las más invocadas por los autores clásicos. Se le daba la protección de los derechos de hospitalidad y se le constituía en guardián de las promesas, identificándolo con Júpiter. Una de las fórmulas antiguas y solemnes del juramento era *Me dius Fidius*[203], que permite relacionar *Fidius* con la palabra *Fides*, «buena fe». A veces se identifica también con el genio *Semo Sancus*, que será una traducción de *Dius Fidius*. El templo de *Fides*, divinidad por la que Numa sentía gran devoción, estaba bajo la

protección del *Diuus Fidius*, junto al santuario de *Iuppiter Lapis*. Otro juramente grandioso se expresaba con esta última atribución: *Iouem Lapidem!*, como dice Aulo Gelio: *Iouem Lapidem! quod santissimum iusiurandum habitum est*[204], porque, según explica Paulo Diácono[205], los que juraban por Júpiter tenían en la mano una piedra de sílice mientras decían: «si engaño a sabiendas, entonces a mí, *Diespiter*, salva la ciudad y la fortaleza, me arroje de entre los buenos, como yo ahora tiro esta piedra». A este juramento se refiere también Cicerón: «¿Cómo vas a tener gusto por 'Iouem lapidem iurare', sabiendo que Júpiter no puede airarse con nadie?»[206].

En este sentido Júpiter es también el soberano celeste testificador de la verdad y manifestador sincero de su voluntad a los hombres que observan sus señales. Los pájaros del cielo de Júpiter y sus inspirados los augures serán sus intérpretes. Famoso es el caso del augur Atto Navio, cuando el rey Tarquinio quiso mudar la organización básica de las tres tribus romanas: Ramnes, Luceres y Titios. El augur se presentó delante del rey y le indicó que no podía hacerse tal cosa, si las aves no manifestaban que era ésa la voluntad de Júpiter. Y el rey, contrariado, y con cierta ironía, agregó: —Anda, pues, adivino, observa si es posible hacer lo que yo estoy pensando. Y Atto, consultando al cielo, le respondió que sí. El rey entonces le sacó de entre la toga una navaja de afeitar y una piedra de sílice y agregó: —Anda, corta la piedra con esta navaja, cosa posible según te dicen los pájaros. El augur tomó la navaja y con ella cortó el pedernal como un trozo de queso. Desde entonces —agrega Titio Livio—, nada se hace ni en paz ni en guerra, sin los auspicios debidos[207].

Además de las dos tríadas en que Júpiter tomó la parte principal, lo vemos también en íntima relación con otras divinidades que probablemente no son más que

personificaciones de su actividad, como hemos dicho de *Dius Fidius*.

1.º Como dios de la luz *Dius* - luminoso (*Dius Fidius*) tiene su antítesis o complemento en *Iuppiter Summanus*. El conflicto está en dilucidar si el concepto *Dius Fidius* = Júpiter luz del día, e *Iuppiter Summanus* — Júpiter luz de la noche, permanece idéntico a él, o en algún momento puede aparecer como una cualidad subsistente y personificada en sí. En todo caso el Júpiter poderoso en los fulgores, rayos y relámpagos del día, es Júpiter, sin *Dius Fidius*, y entonces el poder sobre los rayos nocturnos, será también el mismo Júpiter, llamado *Summanus*.

La palabra suena a divinidad antigua entre los romanos o los latinos, aunque se encuentra por primera vez en Plauto[208].

La noticia de su culto no se remonta más allá de los tiempos de la guerra con Pirro. En el año 278 a. C., una estatua de arcilla que lo representaba en el frontón o en el remate del templo de Júpiter Capitolino, fue tocada por un rayo y su cabeza arrojada en el Tíber, donde se encontró más tarde[209]. Para expiar el prodigio se ofreció un templo a Summano, y se construyó próximo al Circo Máximo, celebrándose su dedicación el 20 de junio. Pero en el año 197 a. C., durante la segunda guerra Macedónica, este templo fue también asolado por un rayo[210]. Las escasas noticias que de este dios nos han quedado manifiestan que los romanos no tuvieron una idea clara de él. Para unos es un nombre dado a Júpiter Capitolino, y quizás sea esa la realidad aunque con el nombre de *Summanus* no se exprese más que una de sus cualidades, como sucede con *Terminus, Iuuentas, Fides*, aunque luego estas actividades cobran cuerpo suficiente para idear con ellas una personalidad distinta.

Los arúspices distinguían entre los rayos que caen de día (*fulgur dium*) atribuidos a Júpiter, y *fulgur nocturnum*, que es lanzado por *Summanus*[211]. Ambos rayos se enterraban de igual manera: inmolando carneros blancos para los diurnos, y negros para los nocturnos[212].

Al final del paganismo *Summanus* estaba relacionado con los *Manes*, y el dios expresado identificado con *Dis Pater*, o Plutón[213].

Dadas, pues, estas relaciones con las tinieblas no tiene nada de particular que se le tenga por el dios de los ladrones, protegidos en sus actos delictivos por la noche. Lo cierto es que a finales de la República no se tenía casi la menor idea de este dios, hasta el punto que Ovidio lo expresa por un *quisquis is est*[214]. Además de las víctimas animales que se le ofrecían al dios, en los actos de los Arvales se le presentan pasteles llamados *Summanalia*. Tenían forma de disco, que simbolizaba el carro de la tempestad, y recuerdan los discos de metal que figuran en el culto del *Dius Fidius* o *Semo Sancus*.

2.º Otra agrupación de Júpiter es la formada con *Iuuentas* (o *Iuuenta, Iuuentus*) y *Terminus*. Según la leyenda[215] cuando Tarquinio determinó construir su gran templo a Júpiter Capitolino y hubo necesidad de derribar para ello varios templos anteriormente consagrados, se encontró con que dos pequeñas divinidades no cedieron ante la ocupación del padre de los dioses. Las aves agoreras ante el derribo de todos los templos consintieron, menos cuando se auguraba sobre el pequeño templo de *Iuuentas* y el de *Terminus*. Con lo cual se respetaron dichos templos que fueron incluidos dentro de la construcción del templo capitolino. Con ello se demostró que se garantizaba al pueblo romano una juventud eterna y una permanencia perenne a su imperio, que no

conocería límites ni términos[216]. Prescindiendo de la leyenda lo cierto es que *Iuuenta (Iuuentas* e *Iuuentus)* era la diosa de los jóvenes y de los nuevos togados. Todos los jóvenes, cuando tomaban la toga *pura* subían al Capitolio, al templo de Júpiter[217], el cual bajo el nombre de *Iuuentus* recibía un sacrificio del nuevo ciudadano. Y según el analista Pisón[218], Servio Tulio había dispuesto que todos los jóvenes debían de depositar en ese día una moneda en el cepillo de la diosa *Iuuenta*. El aspecto de Júpiter significado por *Iuuentas* se separa de él solamente cuando se conoce en Roma la diosa griega Hebé, que no influyó para nada en estos ritos existentes ya mucho antes.

Y sobre *Terminus* prescindimos de si es real o no la referencia de la leyenda, pero se ha encontrado en el territorio de Rávena una inscripción con el título *Iuppiter Ter*[219].. Dumézil relaciona y legitima esta asociación simultánea de *Iuuentus* y *Terminus* con *Iuppiter*, porque se halla un hecho semejante entre los indo-iranios, en cuyos ritos junto a los dos grandes dioses, Varuna y Mitra, se asocian otros dos menores, *Aryaman* (patrón de los hombres) y *Bhaga* (patrón de la justa repartición de bienes)[220]. En Roma, pues, junto al soberano Júpiter nos encontramos a *Iuuentus*, patrono de los *júniores*, y a *Terminus*, demarcador de la propiedad del Estado y de cada cual. Es posible que ambos dioses no indiquen más que diversas actuaciones de Júpiter, en cuanto que como *Iuuentas* señala la estabilidad de Roma[221] y como *Terminus* puede decir como en la Eneida:

> His ego nec metas rerum nec tempora pono,
> Imperium sine fine dedi[222].

Y Plutarco escribe en la vida de Numa:

> Se dice *que* fue el primero que construyó un templo a Fides y a Terminus, enseñando a los romanos a tener el de la fe por el mayor de todos los juramentos, lo que hasta hoy observan. El Término venía a ser un linde o

mojón, y le hacen sacrificios pública y privadamente en los mismos linderos de los campos, ahora de víctimas animadas; pero antiguamente era incruento este sacrificio, pensando Numa *que el* dios Término, que es conservador de la paz y testigo de la justicia, debe conservarse puro de toda muerte. Parece haber sido este mismo rey el que marcó los límites de todo el territorio, no habiendo querido Rómulo confesar con la medida de lo propio la ocupación de lo ajeno, diciendo que el término, cuando se guarda, es el vínculo del poder, pero argumento de injusticia cuando se *traspasa*[223].

El 23 de febrero se celebraban las fiestas *Terminalia*, en el sexto miliario de la Via Laurentina[224], quizá antiguo límite del *ager Romanus*. Aun en el rito privado se celebraban estas fiestas con sumo regocijo, reuniéndose junto al mismo mojón los dueños de los campos colindantes. Cada dueño adornaba el mojón por su parte respectiva con una guirnalda y lo obsequiaba luego con un pastel sagrado[225], y ofreciéndole harina, miel, vino y la sangre de un cordero o un cerdo pequeño. Los vecinos se reunían en torno y celebraban luego una comida, elogiando las glorias de *Terminus*, que guardaba insobornable los límites de los campos, de los pueblos y de la nación[226].

Es cosa rara que ningún mes del año lleve el nombre de Júpiter, en contra de lo que sucede con otros dioses mayores, por ejemplo, *Ianuarius, Martius, Junius;* pero se le dedicaban diversas fiestas, de algunas de las cuales no tenemos una idea clara. El *Regifugium* (24 de febrero) lo celebraba el *rex sacrorum*, quien una vez terminaba el sacrificio, emprendía una huida simbólica. En el *Poplifugium* (5 de julio) era el pueblo el que marchaba después del sacrificio. Menos sabemos todayía de la fiesta del 23 de diciembre a la que alude Varrón. Estas, fiestas debían de tener un fondo político, con un marcado carácter mágico.

A Júpiter se le venera sobre todo en las cumbres de los montes. Las dos cimas del Capitolio le estaban dedicadas quizás desde los principios de Roma. En la cima sur tenía su

gran templo Capitolino, sobre la cima norte, el *Arx*, celebraban los augures el *auguraculum* dirigiéndose sobre todo a Júpiter. Otro santuario antiquísimo tenía también Júpiter en el Quirinal[227], y lo mismo sucedía sobre el Viminal, el Fagutal, el Celio, el Aventino (*Iuppiter Elicius*)[228]; y por toda Italia.

Fuera de Roma, en los pueblos itálicos, Júpiter es también venerado en casi todos ellos[229]. Entre los oscos, Júpiter tenía desde el principio suma importancia, y según Servio se le llamaba *Iuppiter Lucetius*[230]. Entre los volscos, *Iuppiter Anxures*, representado imberbe. En la Campania *Iuppiter Liber*, o como rezan sus inscripciones: IOVEIS LOFREIS = «Iouis Liberi», que era el dios principal de Capua. Las tablas Iguvinas de los umbros presentan a Júpiter como el dios principal, aplicándole el sobrenombre de *Grabouius*, como a Marte y con él al dios *Vofonius*. Los sabelios adoraban a *Iuppiter Liber*, como personificación de las energías creadoras de la naturaleza. En el Lacio, en la antigua capital Lavinio se adoraba a Júpiter *Indiges*[231], que en tiempos posteriores se identificó con Eneas. Preneste adoraba a *Iuppiter Puer*[232], colgado a los pechos de la Fortuna Primigenia, y como *Askanius*. Tibur tenía a *Iuppiter Praestes*[233], Túsculo a *Iuppiter Maius*, nombres que evidentemente lo relacionan con una divinidad de la fecundidad y del crecimiento de la vida. En los montes Albanos el *Iuppiter Latiaris, antiquissimus*[234], al que acudían los miembros de la confederación latina. A su templo se trasladaban los cónsules romanos al inaugurar su magistratura para ofrecer un sacrificio[235]. Luego se trasladó su culto, también a Roma en un templo especial.

3. Marte

Marte, al que luego los romanos asimilaron el Ares de los griegos, es uno de los dioses más antiguos y venerados en todos los pueblos itálicos, y parece incluso haber sido el dios principal hasta que se le impuso *Iouis o Iuppiter*.

La palabra no parece indoeuropea, quizás sea prelatina. Se presentan en la antigüedad *Mauors*[236], conservado en poesía[237], contraída luego en *Maurs*[238] y *Mars*, que es la forma generalizada. En el *Carm. Arv*. aparece reduplicada *Marmar*, osc. *Mamers*, formado por disimilación de **Marmart-s*. Varrón relaciona su etimología con *mas, -ris: Mars ab eo quod maribus in bello praeest, aut quod Sabinis acceptus ibi est Mamers*[239]. Lo mismo que a *Iouis* se le da el sobrenombre de *pater*, formando *Iuppiter, Maspiter* y *Marspiter*[240], e incluso con más motivo, porque según la leyenda es el padre de los romanos, *generis auctor*. Además del *flamen Dialis* lo invocan en sus cánticos los salios y los arvales. Los que siguen a Varrón ven en Marte «la fuerza generativa, el principio viril», pero no es probable tal aproximación. Otros quieren ver en el nombre la raíz de *mar-*, «brillar» (de donde *marmor*) y sería una divinidad celeste o solar.

Marte era venerado en toda Italia

Los etruscos constituían un buen centro del culto popular de Marte. Según Vitruvio este pueblo construía los templos de Marte fuera de las fortificaciones y poblados. En algunos espejos aparecen figuras de hombres jóvenes con indicaciones escritas, como en uno en que aparecen *Leino*, sentado, desnudo, armado de lanza y teniendo en sus rodillas un joven llamado *Marishalna-*, después *Menrua* bañando en un ánfora a un joven llamado Marishusrnana; y luego otro joven sin nombre, apoyado sobre una lanza. Otro espejo representa *Turms* que tiene sobre sus rodillas a *MarisismiQians*, luego

Menrua, toda armada apoyando su brazo derecho sobre una lanza y sacando de un ánfora al joven *Marishusrnana*, por fin uno llamado *Amatutun* que lleva a *Marishalna*. Otros espejos parecen indicar que *Mars* o los tres *Mars, son* hijos de Hercles (*Mars-Hercles*).

Entre los Faliscos el calendario tiene un mes *Martius*[241] y, según la tradición recogida por Servio[242], en Falerio y en Veyes era muy venerado Marte. Tito Livio, en el tiempo de Aníbal recuerda que en Falerio el cielo se abrió como en un profundo surco y que salió de él una luz vivísima, que las suertes se redujeron por sí mismas y que cayó una en que estaba escrito *Mauors telum suum concutit*[243]. Las vibraciones de las astas de Marte, por ejemplo, la de la *Regia*, eran presagio de malos augurios. En torno de estos mismos años por todo el Lacio se daban signos parecidos: *Lannuii hastam se commouisse*[244]*, hastam Martis Praeneste sua sponte promotam*[245].

En la Umbría, según el testimonio de las Tablas Iguvinas, Marte es uno de los dioses nacionales más antiguos. Se le dan los sobrenombres de *Grabouius*[246] equivalente dialectal sin duda de *Gradivus*[247] y *Hodius*[248]. Y su nombre se lee aplicado también a otros dioses: *Picius Martius, Cerfus Martius*. En Tuder el culto a Marte está atestiguado por dos versos de Silio Itálico: *Gradivicolam celso de colle Tudertem*[249], Entre Namia y Nevania se consigna una *statio ad Martis*[250].

En la Sabina encontramos también el mes *Martius* en los calendarios, por ejemplo, el de Cures[251] y templos en diversas ciudades[252]. Lo mismo podemos decir de los Piacentinos separados de los Sabinos durante un *ver sacrum*.

En cuanto a los Marsos y Marrucinos no hay más que observar sus nombres derivados de Marte.

Los Oseos adoraban también a Marte como dios nacional. Tito Livio recuerda el antiquísimo templo dedicado a este dios en Capua[253]. En Cales existía una *Martialis morta*[254].

En el Lacio el culto de Marte se halla sumamente extendido y deriva en muchos casos de la más remota antigüedad. En Tusculum una inscripción en la que el oficial Furius consagra o dedica a Marte parte de su botín[255]. Un documento muy interesante se descubrió en 1871 en Palestrina-Preneste, ciudad muy abierta a las influencias etruscas. En medio de dioses espectadores, nombrados *Juno, Jouos, Mercuris, Hercle, Apolo, Leiber, Victoria, Diana, Fortuna*, una escena central asocia a *Menerua* y *Mars* en una operación enigmática. En Alba, en Aricia, en Laurentum, entre los Hérnicos tiene consagrado su *mensis Martius*[256]. Se conoce la existencia de un colegio de Saliares en Alba, en Túsculo, en Tibur, en Lavinio, un *flamen Martialis* en Laurentum, en Lavinium y en Aricia. Alba le tiene consagrado un bosque, Velitrae un antiguo altar, En Preneste, como en la *regia* romana, se conserva la lanza romana, símbolo del dios[257].

En Roma el centro del culto a Marte era el Palatino, es decir, el área ocupada por Rómulo en su *urbs quadrata*, o lo que es lo mismo, la sede del elemento latino de la ciudad, y era natural, puesto que según Mommsen: «La figura de Marte es la más antigua y la más nacional de todas las divinidades itálicas[258]». Al pie del Palatino, en el extremo sur-este del Foro se halla la *Regia*, el palacio de Numa[259], en realidad el santuario de los latinos, y en una de sus dependencias o *sacraria* se conservan las lanzas sagradas del dios, *hastae Martiae*, por las que se tiene siempre la mayor veneración[260]: «Y en la Regia o palacio a la lanza allí puesta la llaman Marte, y con lanza se solía premiar en la guerra a los más esforzados[261]». En lo alto del Palatino se encuentra la *curia Saliorum*, llamados *Salii Palatini*, cuando se crearon los del

Quirinal[262]. En este lugar se guarda el *lituus* con que auguraba Rómulo y los *ancilia*, que con las lanzas de la *Regia* se agitaban por sí mismas para profetizar en momentos críticos[263]; y allí mismo, según Servio, había una estatua de Marte armado de lanza, si es que no era la misma lanza esta imagen: «el que había sido puesto al frente de la guerra, entrando en el sagrario de Marte movía los escudos y luego el asta de la imagen diciendo: ¡Marte, alerta!»[264].

El que el *flamen Martialis* se cuente entre los tres flámines mayores: *fl. Dialis, fl. Martialis, fl. Quirinalis*, indica la importancia del culto de Marte en la primitiva religión romana, puesto que estamos en los momentos de la fusión de las tres tribus que constituyen la ciudad: Marte representa la aportación religiosa de los *Ramnes* del Palatino, de donde es el dios nacional. No se olvide que en la tradición romana Marte es quien engendra en Rea Silvia a Rómulo, padre y fundador del pueblo romano. Del Quirinal, donde están establecidos, bajan los *Titios*. Tienen como dios principal a Quirino, que desde el momento en que se funden con los Ramnes, se identifica también con Marte, porque en realidad era el mismo dios con distinto nombre: *Quirinus* era un epíteto de *Mars* entre los sabinos que, como al del Palatino, se le llamaba *Gradiuus*[265]. Entonces se crean también los Salios del Quirinal (*Salii Collini*) que conservan igualmente doce *ancilia sacra*.

Vitruvio dice que al igual que los etruscos, los romanos tenían los templos de Marte fuera de las murallas primitivas, y suele darse como motivo el que Marte debe proteger la ciudad de los peligros exteriores y no fomentar las discordias civiles[266]. Con todo resulta un poco curiosa la noticia de Vitruvio puesto que no tiene en cuenta los santuarios del Palatino, y no se conoce otro centro del culto de Marte fuera del Pomerium que el *ara Martis* en su campo[267] donde se

sacrificaba el *equus October* y una *suouetaurilia*, por los *spolia secunda*[268]. Los *spolia opima* en que los tres dioses de la tríada antigua reciben selectivamente los *prima, secunda* y *tertia*, la consagración lleva consigo un *bos mas*, cuando se trata de Júpiter; cuando se trata de Marte, los *suovetaurilia*; cuando se trata de Quirino, un cordero, que quizás tiene algo que ver con las danzas de los Saliares[269]. Luego en el año 138 a. C., cerca de esta era se construyó un templo a Marte por voto de D. Junio Bruto Gallego[270]. Sin embargo parece que el mismo campo de Marte no le fue consagrado al Dios hasta después de la caída de la Monarquía[271]. En el campo se celebraban también las fiestas dedicadas a Marte *Equirria* y *Mamuralia*.

En la Via Apia, entre el primero y el décimo miliario, sobre un pequeño alcor, hoy delante de la puerta de San Sebastián, había un templo de Marte[272]; junto a él se reunían las legiones que operaban en el sur de Roma, de él partía también el gran desfile de la caballería, *transuectio equitum*, que maravillaba a Dionisio de Halicarnaso[273]. Este templo fue uno de los que perduraron más en Roma. Dedicado al principio del siglo IV a. C. (entre 388 y 366) por el duumvir Q. T. Quinctius en virtud de un voto hecho cuando la invasión gala[274], duró más de 800 años, hasta el tiempo de Honorio que lo destruyó al restaurar las murallas Aurelianas con los materiales de los edificios próximos. Muy posible que sus bloques de mármol fueran incrustados en la puerta Apia. Marte, adorado en este templo, recibía el nombre de *Gradiuus*[275] y se identifica, sin duda, con la estatua que presenta Tito Livio rodeado de esculturas de lobos[276].

En tiempos posteriores el cónsul D. Junio Bruto Gallego, hizo edificar un templo a Marte junto al circo Flaminio en 138, entronizando en él la estatua colosal hecha por Escopas[277]. El *sacrarium Martis* en la *regia* para unos era un

templo propiamente dicho, puesto que en él se veneraba una imagen de Marte, sea estatua, sea simplemente la lanza, representación de la divinidad[278]; para otros, como G. Dumézil, es simplemente «el depósito de objetos sagrados relativos a la guerra y que dan lugar a algunos ritos[279]».

Augusto consagró dos templos a *Mars Vítor*, el primero en el Palatino, en el año 20 a. C., construido para honrar la victoria conseguida sobre los Partos, que devolvieron las insignias capturadas a M. Craso y a M. Antonio[280]. A juzgar por las siluetas que se conservan en las monedas era redondo y de pequeñas dimensiones. El segundo, ofrecido durante la campaña contra Bruto y Casio en el año 42 a. C., para vengar la muerte de Julio César (*pro ultione paterna*), fue inaugurado el año 2 a. C. y se construyó en el *Forum Augusti*[281]. Era uno de los templos más espléndidos de la ciudad. En él colocó una estatua de Julio César y un grupo de *Venus* y *Mars*, troncos divinos de la gente Julia[282]. Dión Casio nos dice que en el Panteón de Agripa, Venus y Marte tenían un lugar muy destacado entre las otras divinidades[283]. E incluso en los anejos al templo de Júpiter Capitolino, a Marte estaba dedicado uno de los *sacraria*, según dice San Agustín[284].

Carácter de la divinidad de Marte

Hace tiempo, después que W. Mannhardt sobre un estudio profundo del folklore europeo dedujo el carácter y el simbolismo agrícola de Marte han seguido en la misma línea varios mitólogos de la antigüedad defendiendo este carácter del Marte Itálico. Hace sesenta años defendía su carácter guerrero Jorge Wissowa contra W. Roscher, H. Usener, Alfr. von Domaszewski, y hoy se lanzan Kurt Latte y G. Dumézil sosteniendo el mismo carácter guerrero, contra Herbert J. Rosse y M. Udo W. Scholz[285].

Resumiendo los datos que han llegado hasta nosotros sobre el Marte latino, el carácter de este dios resulta complejo. Según la literatura y las creencias clásicas hasta los últimos emperadores, Marte es el dios de las batallas; él ha conducido a Roma a la formación de su imperio. Pero ¿fue así desde el principio? Para los antiguos pueblos de Italia, Marte pudo ser ante todo un dios rústico, que presidía la vegetación y la fuerza productiva de la naturaleza. En cambio los que niegan tal condición no ven en Marte más que un dios guerrero que defiende las cosechas y los frutos de los animales de los enemigos armados externos, dejando aparte todo influjo sobre la germinación y sobre el crecimiento de las plantas. Es natural, pues, que ante los diversos hechos referentes al culto de Marte, cada cual busque la explicación que más se compadezca con la teoría que defiende. Con todo no resulta difícil explicar cómo se ha realizado esta contaminación o, mejor dicho, superposición del nuevo carácter de esta divinidad.

1) En el tratado *De Agri Cultura*, de M. Catón, hallamos datos explícitos Marte con relación a las cosas del campo. Los pastores y ganaderos lo invocan bajo el nombre de *Mars Silvanus* para la prosperidad de sus boyadas: «Haz así el voto para que los bueyes tengan vigor y energía (*uti ualeant*). De día y en el bosque haz un voto a Marte Silvano sobre la cabeza de cada buey, consistente en tres libras de harina de trigo, cuatro libras y media de tocino, cuatro libras y media de magro y tres sestarios de vino. Todo lo sólido mételo en un recipiente y el vino en otro. Esta ceremonia podrá hacerla un siervo o un hombre libre. Una vez terminada esta ceremonia consúmase todo aquello allí mismo. Que no asista mujer alguna a la ceremonia, ni vea cómo se hace. Este voto podrás hacerlo, si quieres, año tras año[286]». El sobrenombre *Siluanus* indica que vive en las regiones montañosas, en las selvas, en

los sotos, donde se cría el ganado mayor[287], lo mismo que el dios Silvano y Pales, que habitan preferentemente en los bosques[288].

La cuestión está en saber si los dos nombres constituyen uno solo, como *Mars Caecus, Mars Vitor, Mars Gradiuus, Mars Hodius, Iuppiter Stator*, etc., y entonces Marte queda asimilado a Silvano; o si, por el contrario, Catón nombra aquí a los dioses Marte y Silvano, en una simple yuxtaposición, como en 134: *Iano Ioui Iounoni praefato*. Del hecho de que se permita echar en sendos recipientes los sólidos, harina y carne por una parte y por otra el vino, no se deduce que se trate de dos dioses, como quiere Dumézil, sino de no mezclar la comida con la bebida; y de la prohibición de que asistan o contemplen este rito las mujeres, no creo que se deduzca que vaya dirigida parte de la ofrenda a Silvano, cuyo carácter procaz fuera a sacar el rubor a las mujeres, cuando en los ritos de Líber tenía que ser precisamente una matrona honrada quien coronara el falo, que presidía la procesión, como hemos dicho antes. Es natural que la interpretación de tomar a Silvano como un apelativo de Marte favorece la teoría del carácter agrícola de este dios; y relacionar de una forma aposicional Silvano a Marte permite a los que quieren ver en Marte sólo al guerrero, pensar que sobre los bueyes hay una protección de conservación en sus fuerzas y sanidad por la fecundidad y lozanía de los pastos, cosa que atañe a Silvano. Pero además corren mil peligros por parte de los lobos y de las razzias de los pueblos vecinos que los arrebatan y para ello es necesario Marte. Al igual que en los campos los Semones y Ceres se cuidan de la germinación y crecimiento de las mieses, Marte vigila en torno del campo para evitar robos y pestes malignas que inutilicen la obra de los dioses germinativos.

Por tanto, como en las mieses tenemos la colaboración de Semones-Marte, así también en las boyadas que pacen en el bosque tenemos el binomio Silvano-Marte. «Teológicamente —dice Dumézil— esta distinción define dos órdenes de servicios, remitiendo a dos tipos de dioses, del que el segundo, uniformemente, se reduce a Marte. Una asociación cuyo resorte es otro, se observa, ya lo hemos visto, entre la primera y la segunda función: la guerra es de Marte por el combate, por los medios violentos de la victoria, mas la preparación jurídico religiosa, los auspicios y todo el último plan providencial de la victoria son de Júpiter, que permanece soberano en todo esto, en cambio, Marte queda montando la guardia en favor del labriego con la horda de azotes como un combatiente[289]».

A pesar de todo, aun cuando los Semones guarden la semilla, y Ceres proteja el crecimiento, no son ellos solos los que intervienen hasta el momento final de la recolección, o la trilla, o la molienda del trigo; en cada momento el *numen* protector toma el nombre oportuno y característico de la operación agrícola o del estado de la vegetación. Nada impide la intervención general y universal del *numen*, sobre todo lo que vegeta y crece en el campo. Como la acción concreta de Marte en la batalla no excluye la intervención soberana y genérica de Júpiter, los favores concedidos por los Semones, Ceres, Sterculinus, Robigo, etc,, no empecen la providencia general de Marte sobre los campos.

Por este carácter montaraz de Marte los romanos le consagraron el lobo; relación Marte-lobo que significan de varias maneras. En el nombre *lupus Martius, lupa Martia*, y sobre todo en la leyenda de que fue una loba quien amamantó a Rómulo y Remo, hijos de Marte. Los hermanos gemelos crecen entre pastores y son buenos pastores. Desde entonces se conoce a *Dea Luperca*, que es la loba divinizada por Marte,

en premio de haber amamantado a sus hijos Rómulo y Remo[290]. Cuando Marte quedó convertido en dios de la guerra, se vio como cosa muy lógica que su animal simbólico fuera el lobo salvaje y feroz como la guerra. Lo cual no excluye en manera alguna que la primera relación entre ellos se observara por el hecho de que Marte era el dios que protegía los rebaños contra las alimañas feroces de los bosques; como se llama *Lupercus* al *Faunus*, divinidad muy próxima al Marte itálico.

2) Otro testimonio del carácter agreste de Marte parece que se deduce de su relación con *Picus Martius*, el dios-pájaro consagrado a Marte o ayudante suyo[291].

3) Según el mismo Catón, Marte es la divinidad a la que se ofrece el sacrificio y se ruega por los campos, los animales y la casa del labrador en los *ambarualia*[292]. La fiesta oficial se celebraba el día 29 de mayo en Roma y alrededor de esa fecha en otras localidades. Era una festividad de lustración o purificación. En Roma tenía lugar en el campo de Marte, junto al *ara Martis*[293], es el *lustrum*, con que cada cinco años, la sociedad formada por el censo recibe su consagración. A las víctimas reservadas a Marte: puerco, carnero, toro (*suouetaurilia*) se les hace dar tres vueltas en torno de los ciudadanos romanos, reunidos militarmente[294]. Luego, se sacrifican a Marte en agradecimiento de la protección dispensada durante los cinco años pasados y en súplica de asistencia para los cinco años que ahora empiezan.

Esta ceremonia de la *lustratio*, aplicada aquí al conjunto de ciudadanos, consiste en la procesión de las víctimas en torno a la colectividad que se trata de purificar. Se aplica a la ciudad, en la fiesta del *amburbium* (2 de febrero)[295], al ager *publicus antiquus* en los *ambarualia*[296], y cada ciudadano romano hace la *lustratio* de su hacienda[297]. Desde los tiempos

primitivos se ofrecía en sacrificio a Marte, los *suouetaurilia*, después de haberlos llevado tres veces en torno del objeto que se quería purificar[298]. Pero el lugar clásico es Catón[299]; realizada ya la circunvalación de los animales en torno de la heredad, y libado un poco de vino en honor de Jano y de Júpiter, cuando el dueño de la hacienda va a efectuar el sacrificio de las tres víctimas lactantes, se dirige a Marte y dice: «Padre Marte, yo te imploro y suplico que seas benévolo y te muestres propicio conmigo, con mi casa y con nuestra familia, para ello yo he llevado en torno de mis tierras, mi campo y mi heredad los *suouetaurilia*, a fin de que tú alejes, impidas entrar, y aniquiles las enfermedades visibles e invisibles, las epidemias, las devastaciones, las calamidades y los malos temporales, y de que hagas crecer y lleves a plena sazón las plantas, los trigos, los viñedos y los plantíos, y conserves en buen estado a mis pastores y rebaños y nos concedas buena salud y vigor a mí, a mi gente y a nuestra familia. Con este fin y el de purificar mi heredad, mi tierra y mi campo, como he dicho, recibe estas víctimas lactantes, Marte padre, recíbelas, y queda honrado y renovado con ellas». Y si se duda de la ritualidad del sacrificio anterior se ofrece otro similar y así por tercera vez: «Marte padre, puesto que tampoco has quedado satisfecho con el puerco anterior, te aplaco con este cerdo[300]». Los *ambarualia* son un tipo de lustraciones, variadamente aplicadas, como hemos dicho en la lustración quiquenal del pueblo (*lustrum conditum*). Con el *amburuium* o la conducción de la triple víctima en torno de lo que se desea purificar, ciudad, un pueblo, un campo, se establece una frontera purificativa y defensiva para proteger el perímetro y su contenido contra todo género de males. La *lustratio agri* es como una copia en pequeño de la purificación de la ciudad o del pueblo, por eso las víctimas, no son adultas

sino lactantes (de leche). Obsérvese las palabras rituales de Catón que se desarrollan por estas partes:

1.ª) Optación genérica

Mars pater	*te precor quaesoque*	*uti sies*	*uolens propitius*	*mihi domo familiaeque nostrae*

2.ª) y para ello

agrum terram fundum	*meum -circumagi iussi*

3.ª) cómo ha de responder Marte: alejando a los enemigos

	enemigos que ha de apartar	cómo los ha de alejar
uti tu…	*morbos uisos inuisosque viduertatem uastitudinemque calamitates intemperiasque*	*prohibessis defendas auerruncesque*

4.ª) alejados todos los males, Marte podrá proteger al orante

Utique (subordinado al anterior *uti*)

fruges frumenta		*grandire*

uineta uirgultaque	*siris* — *beneque euenire*
pastores pecuaque	seruassis salua
bonamque salutem ualetudinemque	duis - mihi domo familiae nostrae

Dos son, pues, las intervenciones que se solicitan de Marte: 1.ª) frente a los enemigos, ya sean visibles ya invisibles, se pide que los contenga, que los aparte, que los aleje de la finca; y 2.ª) con relación a las mieses que no permita que haya nada que las impida crecer y llegar a buena sazón, y con respecto a los animales y a las personas pide su intervención salutífera. No cabe duda alguna que lo que busca el dueño de la finca es la protección del numen propicio de un dios que se preocupa del bien de los campos.

Los Lupercales

El nombre del lugar (*Lupercal*) y el de la fiesta parecen derivar de *Luperci*, que en la época histórica son los miembros de un colegio análogo al de los Saliares con los que tienen cierta relación[301]. Pero antes de todo parece que la palabra *Lupercus* es el nombre de alguna divinidad[302]. Hay una *dea Luperca*, que es la loba que alimentó a los gemelos hijos de Marte, y el dios *Faunus*, a quien Tito Livio y Ovidio atribuyen la institución de los Lupercales, y a quien dan el sobrenombre de Lupercus[303].

Es posible que haya que ver en *Lupercus* una divinidad especial de la antigua religión romana, cuya esencia ha sido olvidada con el tiempo. La identidad de *Faunus-Lupercus* es muy dudosa, pero hay que rechazar totalmente la relación de

Lupercus con el dios Pan de los Arcadios, cuyo culto habría traído Evandro al Palatino. Ante todo porque es muy aventurado fundamentar un hecho sobre una leyenda inverosímil como es la venida de Evandro al Palatino, y en segundo lugar, porque solo muy accidentalmente coinciden los ritos de Pan con la fiesta de *Lupercus*.

Hoy se propone la etimología de *lupus* y *arceo* (como en gr. λυκοῦγος) y el dios sería el numen que protege el rebaño contra los lobos[304]. Horacio dice que en los *Faunalia* de invierno el lobo va entre los corderos que no le tienen miedo: *inter audaces lupus errat agnos*[305]. Pero en la religión en que la loba es la nodriza, no parece que haya que buscar una divinidad que espanta al lobo, sino al contrario: una divinidad que tiene al lobo como símbolo[306]. Por otra parte en la vieja religión romana Acca Larentia y Flora Feronia son representadas como lobas divinizadas. Otra etimología relaciona *lupus et hircus*[307]. Algunos ven en la palabra un derivado comparable a *Mamercus* de *Mamers*, pero *Mamercus* procede de *Mamerticus*; y otros ven la formación de la palabra del tipo de *nouerca*.

Si procede de *lupus et hircus* (la *-e-* se explica mal), el dios sería un genio de la vegetación cuyo culto estaría mezclado entre las prácticas de la siembra y de la siega. Mezcla de lobo y boque, mezcla de fiera bienhechora y funesta que se completan para obtener las cosechas y los ganados. Sin hablar de la identificación de Marte con el lobo, la antigua religión romana presenta al pie del monte Soracte un colegio de sacerdotes llamados *Hirpi Sorani*[308], que son la representación viva y al mismo tiempo los ministros de un dios purificaclor y fecundante[309]. La agrupación de dos animales antitéticos es conocida en la expresión religiosa; por otra parte la antigua ambigüedad de lo sagrado exige un dios lobo para proteger los rebaños contra las fechorías de los

lobos, como la diosa *Febris* protege contra la fiebre[310]. Lo cierto es que el nombre y la institución parecen enteramente latinas y que su nombre pasa a los miembros de un colegio encargado de la realización de un culto en la antigua ciudad del Palatino[311].

Los *Luperci* se nombran siempre en plural, y aunque no se precisa su número, por analogía con los Salios, se piensa que eran doce[312], y primitivamente se elegían dos *magistri* entre dos familias nobilísimas de Alba y otra de Roma, los *Quinctilii* y los *Fabii*[313], y en este sentido podría tomarse como un culto familiar que pasa a ser público, pero que sirven preferentemente los miembros de la familia de la que procede originariamente el culto, como la *gens Potitia* y la *gens Pinaria* suministraban los ministros para el culto de Hércules en el *Ara Máxima*[314]. Pero no es de tan fácil explicación la división de los Lupercos en *Quintilios y Fabios*. Puede indicarse con ello la unión religiosa de una familia de «lobos» (los *Quinctii*) y otra de «boques» (los *Fabii*); o dos familias ficticias de «lobos», una sabina y otra latina; o una latina y otra albana; o un colegio doble desde sus orígenes bajo los dos nombres gentilicios; o una familia del Quirinal y otra del Palatino, sin que sea necesario admitir que el *magister* de cada sección haya pertenecido siempre o a la gente Fabia o a la gente Quinctilia, sino que su nombre perpetúa el recuerdo de un origen lejano[315].

Lo cierto es que hay una especie de dualidad dentro del seno del colegio sacerdotal, como indicando los dos orígenes de la población primitiva del Palatino; cuando los lupercos empiezan a representar sus escenas enseguida aparece como una lucha pacífica entre ellos. Para unos la supremacía pertenece a los Quinctilios, considerados como los compañeros de Rómulo, al paso que los Fabios lo eran de Remo; para otros los primeros eran los Fabios, porque en el

banquete que celebraban conseguían siempre la mejor parte[316]. Unger relaciona el nombre de *Quinctilius* con el viejo verbo *quinquare*, sinónimo de *lustrare*, acción que da el sentido a toda la fiesta *quinquatrus a quinquando id est lustrando*[317]; pero quizás sea al contrario puesto que el tal verbo debe de ser una creación gramatical, sobre *quinquatrus* y no significará más que «celebrar los cinco días». Lo más natural es pensar en la rivalidad de las gentes vecinas habitantes en dos cantones próximos del Cermalus y del Palatinus, como encontramos en lucha a dos gentes vecinas, los de la Suburra y los de la Via Sacra en el *October equos*.

En el año 44 César crea una tercera sección, los *Luperci Iuliani*, de los que nombra primer *magister* a su colega en el consulado M. Antonio[318], con una clara intención política puesto que le ofrece a César la corona, en realidad de Luperco, pero explorativamente de la Patria, para ver cómo reaccionaba la gente ante sus proyectos absolutistas[319]. Esta acción desprestigió al colegio, al que se le retiró en la muerte de César la subvención estatal de que disfrutaba, hasta que Augusto renovó la fiesta[320]. Los lupercos eran nombrados anualmente. Su fiesta se celebraba el 15 de febrero. Forma un grupo de fiestas con los *Quirinalia* del día 17 y los *Terminalia* del 23. Los *Lupercalia* purificaban la ciudad del Palatino, *los Quirinalia* son las fiestas de las Curias; y los *Terminalia* de las casas y de las propiedades aisladas. Todos ellos formaban la *Februatio* que daba el nombre a todo el mes[321].

En los *Lupercalia* se honra a Fauno, o a una divinidad desconocida que preside la fiesta[322]. Los ritos se componen de tres partes: 1.ª) Un sacrificio, ofrecido ante la imagen de la *loba Dea* a la entrada de la gruta del Lupercal[323]. La cueva del Lupercal situada al sudoeste del Palatino. Se llama así, según Ovidio[324], porque al ser colocados los gemelos Rómulo y Remo sobre una tabla aguas arriba del Tíber, se detuvieron a

la orilla izquierda del río, entre el Campo Marte y el Circo Máximo. Virgilio lo llama *Mauortis antrum*[325] en recuerdo de Marte, cuando a la loba se la divinizó como *Dea Luperca*, por haber amamantado a los hijos de Marte[326]. Allí había un árbol (*ficus Romula - Rumina*), bajo cuyo follaje los depositaron las aguas. Una loba acudió a sus vagidos, los acarició con la cola y les puso las ubres en la boca. Del hecho se le aplicó a aquel punto preciso el nombre de Lupercal, y por la abundancia de la loba fue considerado desde entonces como lugar productor de fecundidad. De ahí que luego los que asistían a los sacrificios celebrados en aquel lugar se investían de este don. Tito Livio dice que los Ogulnios, tribunos de la plebe, colocaron allí una loba de bronce, con los gemelos, en el año 296 a. C.[327], posiblemente la misma que se conserva hoy en el museo Capitolino, aunque ésta parece que es de factura del siglo VI.

Las víctimas del sacrificio son cabras, boques[328] y perros, inmolados ya por Rómulo[329], en honor de la loba nutricia, porque los perros son los animales más enemigos de los lobos. Todo ello implica la antigüedad de la institución de la fiesta, cuando los habitantes del Palatino eran pastores y todo lo que rodeaba al Palatino, tierras de buenos pastos; y explica quizás también la razón de la fiesta de los *Luperci* (*lupum arcens*), para que el genio protector de los rebaños aparte los lobos sanguinarios de sus hatos[330]. El sacrificio es presidido por el *flamen dialis*, sólo presidido, porque tiene prohibido tocar las cabras y los perros[331]. Asisten las Vestales que ofrecen sobre el altar la *mola salsa*, preparada con las primeras espigas recogidas en el verano anterior[332]. Según Dionisio de Halicarnaso estas ofrendas iban acompañadas con cánticos en honor de Fauno[333].

Sacrificadas las víctimas se presentaban delante del altar dos jóvenes, quizás los *magistri* de cada una de las secciones

de los Lupercos, y el sacerdote tocaba sus frentes con el cuchillo manchado con la sangre de las víctimas; y aunque luego las enjugaba con un copo de lana empapada en leche, era un rato de diversión para la gente joven, puesto que los ungidos debían de echarse a reír[334]. No cabe duda que aquí tenemos el símbolo del sacrificio humano, que sin duda hubo en sus orígenes. La unción con la leche indica la purificación, y con la risa se significa la alegre resurrección, con lo cual terminaba la primera parte de la ceremonia. 2.ª) Enseguida todos los miembros del colegio, desnudos, cubierta únicamente la cintura con pieles de las víctimas (*subligar. cinctus, campestre, amiculum, Iunonis*)[335], cubierta la cara con una máscara, o untados con sangre de las víctimas, y llevando en la cabeza una corona simbólica de Fauno, emprendían un desfile. Parte de las pieles de las víctimas las cortaban en correas y mientras iban recorriendo todo el recinto del Palatino, azotaban con ellas a los que encontraban, singularmente a las mujeres que les presentaban las manos y las espaldas para que les golpearan en ellas, con la seguridad de que enseguida sería madre la que recibiera un azote con la piel de las víctimas de los Lupercalia[336]. «¿Qué esperas, matrona? Tú no serás madre en virtud de hierbas poderosas, ni de ruegos ni de encantamientos mágicos. Recibe pacientemente los azotes de la diestra fecunda y pronto tu suegro será abuelo[337]».

Ovidio pone la fiesta de los Lupercales al día siguiente del rapto de las sabinas, *pata* indicar precisamente la urgencia de la fecundidad, y recuerda la religión del *Faunus*, por sobrenombre *Inuus*, como el genio de la maternidad. El pasaje de Ovidio en que Rómulo trata de solucionar la esterilidad de las sabinas raptadas: «¿De qué me sirve este rapto, si no me da más fuerza sino la guerra?». Hombres y mujeres van a rogar a Juno el remedio y les da la siguiente

respuesta: *Italidas matres, inquit, sacer hircus inito!* Pero hay que leer toda la frase completa porque de lo contrario resultaría injurioso para las romanas:

> ¡Macho cabrío, lánzate sobre las madres itálicas!
>
> La turba atemorizada quedó atónita ante esta expresión equívoca.
>
> Un augur, cuyo nombre se ha olvidado con el correr del tiempo,
>
> había llegado recientemente desterrado de la Etruria.
>
> El sacrifica un boque. Las esposas son invitadas a presentar las espaldas
>
> a los azotes fecundos de las pieles cortadas en tiras.
>
> A la décima vez que la luna volvía a incrementar sus cuernos,
>
> el marido se veía padre, y la mujer era ya madre[338].

El recorrido de los lupercos en esta excursión expiatoria y fecundante nos lo aclara un pasaje de Tácito[339]. Saliendo del Lupercal se dirigen hacia el Foro Boario, por las estribaciones sur del Palatino; luego al Ara Máxima, hasta el altar de Consus, dirigiéndose a continuación hacia las *curiae ueteres*; seguidamente al santuario de los Lares, volviendo luego al punto de partida. Según algunos textos podría pensarse que los Lupercos se dividían haciendo cada grupo el mismo recorrido pero en sentido inverso[340]. De esta forma estaba toda la gente en movimiento y se explica mejor la frase de Varrón que presenta al *Palatium a gregibus humanis cinctum*[341].

Es bien sabido que esta segunda parte no tenía nada de la gravedad habitual de los romanos, sino que constituía una carnavalada obscena en sus cantos, gestos y acciones, como vemos indicar al papa Gelasio[342]. Era una fiesta de carácter popular, como las *Nonae Caprotinae*, o el *Poplifugium*. En los primeros tiempos los Lupercos eran pastores, y aunque luego se elegía a los más nobles de la ciudad, este colegio sacerdotal, cuyos miembros se renovaban todos los años, conservó siempre un carácter agreste y de un elevado desenfreno[343].

Augusto tomó medidas para salvaguardar la honestidad, y prohibió a los jóvenes impúberes correr tras los Lupercos[344]; y bajo pretexto de dar solemnidad a la fiesta, en realidad para imponer el respeto y el orden, hizo que cubrieran todo el recorrido caballeros con todo *su* armamento[345]. 3.ª) La ceremonia pública de los Lupercalia se termina con un banquete del sacrificio entre los miembros del colegio, similar sin duda al de los Saliares en el mes de marzo[346].

El sentido de la festividad en torno al *Mauortis antrum* de Virgilio[347] en recuerdo de Marte, cuando a la loba se la divinizó *Dea Luperca* por haber amamantado a los hijos de Marte, lleva un matiz de purificación o de desagravio de las gentes que quisieron aniquilar a los hijos de Marte, y otra nota evidente de protección de los ganados y de fecundidad humana. En el decreto con que el papa Gelasio prohibió en el 494 los Saturnales, indicando las desviaciones habidas en la celebración de la fiesta, dice textualmente: «jamás vieron los antiguos otra cosa en los Lupercales que una purificación destinada a procurar la fecundidad universal[348]». Cualidades que ciertamente corresponden al Marte primitivo. Por tanto esa divinidad que sublate en toda la fiesta, bajo el nombre de *Faunus, Februarius* o incluso *Pan, no* es otra que el numen fecundante de Marte.

Los *Lupercalia*, por su gran popularidad y por haber perdido su carácter religioso, conservando sólo el de diversión pública, se defendieron durante mucho tiempo contra el cristianismo. No fueron suprimidas hasta el año 494, en que las condenó oficialmente el papa Gelasio. La única manera de olvidarlas, aun en plena época cristiana, fue sustituyéndolas por la fiesta de la purificación de la Virgen María y su procesión de las candelas[349].

4) Y de una forma semejante a la de Catón, aunque en términos más escuetos, ruegan los hermanos Arvales, invocando la protección del dios sobre los campos: «¡No permitas que la peste, oh -Mamar, se propague por los campos…; protege los sembrados, oh Marte! ¡Muéstrate propicio con las semillas, oh Berber!»[350].

5) En las fiestas de los *Robigalia*, celebradas el 25 de abril, Marte se asocia a Robigo, el dios que libra de la ñubla a los mieses[351]. En este día oficia el flamen Quirinalis, y Quirino es una forma de Marte. *Robigus* además parece una *indigitatio* de *Mars*.

6) El epíteto que los romanos aplicaban a Marte era *Grādiuus*, formando con frecuencia parte de su nombre oficial[352], es quizás otra prueba del carácter agrícola que tenía en un principio. Para Paulo Festo la etimología parece clara: *a gradiendo in bello ultro citroque*[353], pero tal aproximación es insostenible, puesto que *graditius* tiene la *ā* larga y *grădior - grădus,* breve. Sería más probable que se relacionara con la raíz de *grāndis - grāndire*, con la caída de la *-n-* ante consonante sonora, y *Mars grādiuus* sería el dios que hace crecer la cosecha o las crías de los animales. Cuando Marte se convierte en el dios guerrero, el adjetivo tenía el sentido de Paulo-Festo, el dios que en el campo de batalla va de una parte a otra.

7) Tampoco carece de importancia, aunque sea cosa pequeña, el que existen varias plantas o árboles que están dedicados a Marte, como la higuera, que le ha dado el sobrenombre de *Mars Ficarius*[354], la encina[355], el cornejo[356], el laurel, en la fiesta principal de Marte el día 1 de marzo, se renovaban las ramas de laurel que adornaban la *regia* y la *curia*[357] y las habas[358].

8) Marte es el dios protector del campo y ejerce su poder especialmente sobre los fenómenos que se dan en el año agrícola al principio de la primavera. Antiquísimo y bárbaro resulta el voto del *uer sacrum* que se hacía en caso de calamidades públicas. Se ofrecía al dios toda la producción y todo lo que naciera en la primavera próxima. En cuanto a las vidas humanas, en un principio también se sacrificaban, pero luego, suavizadas un poco las costumbres se les conservó la vida, pero cuando cumplían veinte años a todos los nacidos en aquella primavera se les sacaba del territorio propio y enviaba a que buscaran una nueva patria. Hay constancia de varios de estos votos[359] y es curioso que todas las emigraciones se hacen bajo la protección de alguno de los animales consagrados a Marte: el Picus, el lobo, el buey de labor y el caballo. El lobo (*hirpus*) dirigió a los Hirpinos, el picus a los Picentes, los Mamertinos llevan el nombre directo del dios, quizás los mismos romanos procedan de una forma similar desde Alba dirigidos por la loba de Marte. La última de que se tiene noticia es la emigración que saliendo de los Samnitas fundaron *Bouianum*[360].

9) Una prueba decisiva parece ser el que los romanos consagraron a Marte el mes en que se abría la primavera, época de la germinación y de la vitalidad en el campo, y constituía también hasta la reforma de Julio César el principio del año civil y religioso, el *mensis Martius*. Todo el mes de marzo está lleno de fiestas en honor de Marte. El día 1, según el calendario de Preneste *feriae Martis*, en el de Philolacus da la causa marcándolo con una N (*Natalis Martis*), quizás simplemente por ser las *Kal.* de un mes. Es además el día en que, según la tradición, cayó del cielo el escudo sagrado, símbolo de Marte[361]. En este día inauguraban los Saliares las procesiones y sus diversos ritos que continuaban durante todo el mes hasta el día 24, aunque había ritos especiales el

día 9, en que según el calendario de Philolacus: *arma ancilia mouent*; el 14, la celebración de los *Equirria*, fiesta que al final se llama *Mamuralia*, en conmemoración del herrero Mamurio, que sin duda es el mismo Marte; el día 15 la fiesta campestre en honor de Anna Perenna, relacionada con Marte[362]; el 17 el *agonium Martiale*[363]; el 19 los *Quinquatrus* en que se realizaba el *tubilustrium* en honor de Marte y *Nerio*[364].

En esta época de marzo en que empieza la fecundidad de la vida en la naturaleza, se comenzaba también la vida militar. Los ciudadanos salían a campaña. Fue natural que también se pensara en el dios cuyo culto llenaba el ambiente en aquellos días. Marte llega a ser también el protector de las armas y el dios de los combates que empezaban en su mes. De aquí que los Equirria se convirtieran en las fiestas del caballo de guerra[365].

Los *Equirria, Equiria* o *Ecurria*, fiestas llenas de antigüedad[366], pertenecían al grupo de las *feriae statiuae*, y se celebraban al principio del año —quizás el 14 de marzo— cuándo volvía la primavera y por ello dedicadas a Marte, dios dé la fuerza viril y personificación de la actividad productiva de la naturaleza. A él estaban consagrados los caballos que pastaban por las montañas del centro de Italia, animales que concurrían en estas fiestas para honrar a Marte. Se celebraban el 27 de febrero y se repetían el 14 de marzo.

La esencia de las fiestas la describe Varrón al dar la etimología de la palabra: «Ecurria ab equorum cursu[367]». En un principio, sin duda, corrían los caballos solos, sin jinetes, al aire libre, en un prado del campo Marte[368], no lejos del *Ara Martis*. Ovidio nos habla de corridas de carros porque muy pronto se unieron al igual que en los carros del circo[369]. Como no era raro que en la primavera se desbordara el río y

anegara el Campo Marte, había sobre el Caelius otro *campus Martialis*[370] donde se celebraban las carreras de los *equirria*[371].

Estas fiestas pertenecían a los más antiguos *sacra Romana* y se celebraban todavía bajo el imperio, pero ya se les daba poca solemnidad. Y el 14 de marzo los *Mamuralia* sustituyeron a los *Equirria*, celebrados por los mismos Saliares en honor de Marte[372].

10) Las danzas y la condición de los saliares, medio sacerdotes, medio soldados, parecen desarrollar ritos de un dios guerrero; pero sus ritmos, sus evoluciones, sus marchas recuerdan mucho a los *curetos* griegos, y bien podían hacerlo, como éstos, con la finalidad de ahuyentar los espíritus malignos, es decir, las influencias perniciosas que amenazan en primavera las cosechas. Es posible que esta lucha contra los genios del mal quedara plasmada en los *Mamuralia* del día 14.

En el canto de los *fratres Arvales* lo que no deja lugar a dudas es su carácter de súplica en bien de la conservación de las semillas germinadas, dado que se cita a los *Lares* en plural (1-3), por tanto los Lares Compitales, que protegían las haciendas, y a los *Semones* (10-11) y siguiendo a la invocación de ellos, se dirigen los Arvales a Marte con frases repetidas, es decir, después de la invocación a los Lares, siguen dos súplicas a Marte:

a) *Neue lue rue Marmar sins incurrere inpleores* (4-6)

b) *Satur fu fere Mars, limen sali, sta berber* (7-9);

y después de la invocación a los Semones otros dos apostrofes a Marte:

a) *Enos Marmor iuuato* (13-15)

b) exclamación de júbilo *triumpe*! (cinco veces).

En cuanto nos es dado interpretar los versos 4-6, en ellos se ruega a Marte que no permita que caiga sobre muchos(?) (*in pleores*) la peste, la destrucción o la ruina. Los versos 7-9: «queda satisfecho (saciado) duro Marte, salta el umbral —detente ya—»[373]. En los versos 13-15 se le pide su ayuda, y en el 16, los Arvales quedan convencidos de que la cosecha está asegurada, y tripudian gozosos con la interjeción máxima de la alegría: *io triumpe!*… Marte impide que recaigan las pestes perjudiciales, destructoras de los sembrados sobre los campos romanos. Es, por consiguiente, una divinidad que favorece las cosechas y se preocupa por ellas, aunque no sea más que como un guarda contra todo elemento que las pueda malograr.

11) Según Lydus[374], el día siguiente, el 15, según Filocales el 14, se conducía por las calles de la ciudad a un hombre cubierto de pieles de animales y se lo arrojaba del territorio a golpes de bastones blancos. Este personaje se creía que representaba a *Mamurius Veturius*, el herrero que forjó los once escudos idénticos al caído del cielo[375]. *Mamuri Veturi* era como un ritornello en el canto de los saliares[376]. Episodio que unos interpretan como si *Mamurius Veturius* fuera el símbolo de la primavera anterior, a la que se arroja por el influjo y el vigor de la primavera nueva[377]; y otros, como M. Frazer[378], creen que *Mamurius Veturius* será una representación humana y colectiva de todos los espíritus perniciosos que hay que arrojar lejos de sí y de sus haciendas, y sobre todo, naturalmente de las nuevas plantaciones, que empiezan a germinar. G. Dumézil cree que *Mamurius* no es más que la purificación del año viejo, presentado con la palabra osea *Mamurius*, como luego febrero se representa como *consul Februarius*, pérfido antagonista de Camilo. Ese impostor había sido expulsado de la ciudad a vergazo limpio y los romanos, para eterno testimonio del hecho, habían

cortado dos días al mes al que le habían dado su nombre, con lo cual se explica además que febrero no tenga más que 28 días. Es evidente que la expulsión del «cónsul Febrero» no explica nada de los *februa* y demás ritos y purificaciones que se realizan en este mes. Por tanto el «viejo Marzo» tampoco aclara nada con respecto a la naturaleza del dios Marte[379]. Pero la expulsión del «cónsul Febrero» indica que para Camilo le quedó el campo libre para actuar en beneficio de Roma; la expulsión del viejo año, puede indicar la entrada del nuevo con la primavera estallante de vegetación y vitalidad bajo la mirada bienhechora del nuevo *Mamurius*.

12) Es curioso que las fiestas celebradas en el mes de marzo para honrar a Marte, tienen su réplica en el mes de octubre. El 15 de marzo se ofrece el sacrificio de un caballo después de celebrar la competición de carros. Él 15 de octubre se sacrifica el *equus October*. El 19 de marzo el *quinquatrus* y el *armilustrium*. El 19 de octubre el *armilustrium*. En ambas ceremonias predomina el sentido religioso-militar. En marzo se limpian las armas que salen a la guerra, y en octubre se limpian las armas cuando vuelven de la campaña. Pero habrá que analizar bien si fue ése el espíritu que inspiraba estas ceremonias desde un principio. Por de pronto se puede entrever la intervención de Marte en la vida económica de la familia[380].

El sacrificio del caballo por lo menos admite otras interpretaciones porque se efectúa con ritos singulares. El calendario de Philolacus, que es el único que menciona estos actos, trae en este día, esta sencilla nota: *Equus ad nixas fit*[381]. Pero otras referencias amplían la noticia[382]; por ellos sabemos todo el ceremonial del «caballo de octubre». Dice Polibio: «Y, siempre en la guerra contra Pirro, él (= Timeo) dice que los romanos, todavía ahora, conmemoran la destrucción de Troya: cierto día se ábate a golpes (o: de un

golpe) de jabalina un caballo de guerra delante de la ciudad, donde se llama el Campus (Campo de Marte[383])». Polibio rechaza enseguida la explicación por el caballo de Troya, y recuerda que casi todos los pueblos sacrifican un caballo antes de emprender una guerra, y que se observan las circunstancias de cómo cae.

Plutarco: «¿Por qué en los idus de diciembre (error por octubre) después de una carrera de caballos, el caballo de la derecha del carro vencedor es consagrado y sacrificado a Marte, y por qué uno le corta la cola y la lleva a la *Regia* y hace allí gotear la sangre sobre el altar, mientras sobre la cabeza entablan duro combate un grupo de personas que viene de la Via Sacra y otro de la Suburra?»[384].

Paulo: «Se inmolaba un caballo a Marte[385]»; *Panibus redimibant caput equi immolati idibus Octobribus in campo Martio quia id sacrificium fiebat ob frugum euentum. Et equus potius quam bos immolabatur quod hic bello, bos frugibus pariendis erat aptus*[386].

Festo con un resumen de Paulo: «Se llama *October equus* el caballo inmolado todos los años en el mes de octubre, en el campo Marte. Es el que ocupa la derecha de los dos caballos uncidos al carro vencedor en la competición. Luego sigue un duro combate por la posesión de la cabeza de este caballo entre los habitantes de la Suburra y de la Via Sacra, para colocarlo éstos en la pared de la *regia*, y aquéllos en la torre Mamilia. La cola del mismo caballo es conducida a la *regia*, cuando todavía está desprendiendo gotas de sangre sobre el ara, para participar en el sacrificio[387]».

La mezcla de estas gotas de sangre con las cenizas del altar de Vesta se conservan en el *Penus* de la diosa para incorporarlas al producto de la combustión de los terneros sacrificados, cuyo sacrificio constituía el elemento principal

de las ceremonias de los *Fordicidia*[388]. La masa de todos estos elementos la distribuían las Vestales a la gente el día de los *Palilia*, para la purificación de los rebaños y de los establos[389]. Luego se degollaba el caballo y seguía la lucha referida por la consecución de la cabeza, ya que el grupo de personas que la conseguía se aseguraba un año de prosperidad.

Se han dado tres interpretaciones de esta fiesta singular. Unos como Timeo, Varrio Flaco, Plutarco, piensan en un sacrificio de sentido guerrero, en recuerdo del caballo de madera de Troya, por ser el caballo un animal fogoso, apto para la guerra, idea que vemos recogida por Paulo y Festo. Pero, según Verrio Flaco y repite Paulo, esta cabeza se coronaba de panes, cuando se colgaba: «porque este sacrificio se hacía *ob frugum euentum*[390]» para que las semillas de los cereales que por estas fechas se confían a los campos, lleguen a feliz término y granazón. De este carácter agrícola se deduce la antigüedad del rito, puesto que se refiere a Marte, dios protector de los campos[391]. En cambio G. Dumézil lo interpreta en el sentido militar[392].

El hecho hay que analizarlo según todos los datos que se tienen, porque de ordinario, bajo la previa confesión de objetividad, cada cual se fija tan sólo en los documentos que le interesan, haciendo caso omiso de los que se le oponen. Oigase a H. J. Rose: «Es perfectamente inteligible que en octubre debía hacerse algo para asegurar una cosecha abundante en el año siguiente, siendo así que el trigo de invierno, que es el primero de los cereales se siembra en Italia en octubre y en enero, según las regiones. El caballo era un ser cargado de *numen* o de *mana*, puesto que una parte pequeñísima de su sangre disecada, que era lo que podía distribuirse a cada posesor de rebaños, bastaba, mediante un tratamiento conveniente, para purificar los establos en

combinación con otras dos o tres substancias. Por tanto, poniendo la parte más importante del caballo en contacto con los panes hechos a buen seguro con el trigo del año, acrecentaban grandemente la virtud de toda la cosecha presente y futura». Y luego concluye: «Nada hay en todo esto que oriente formalmente hacia el culto de un dios de la guerra, ni siquiera de una divinidad particularmente belicosa, Al contrario, un buen número de hechos indican cierta especie de relación con los animales, puesto que es matado un caballo, y una de las utilizaciones de su sangre vuelve en beneficio del ganado. Digamos de paso que nadie ha explicado por qué algunas gotas de sangre han de recogerse sobre el hogar de la *regia*. Podemos suponer que la magia del caballo, o el *mana* del caballo, tenía importancia para el rey, real o nominal, pero no se ve qué uso se esperaba que hiciera de ella[393]».

Sometiendo a análisis estos relatos nos dan los siguientes hechos:

Polibio:

1) En el libro de las guerras contra Pirro, conmemorando el caballo de Troya.

2) Se abate a golpes o con un golpe de jabalina.

3) Un caballo de guerra.

4) En el campo de Marte.

Plutarco:

1) Después de una carrera de caballos.

2) El caballo de fuera de la pareja triunfadora.

3) Uno le corta la cola y la lleva sangrante a la *regia*.

4) Sobre la cabeza luchan los de la Via Sacra y los de la Suburra.

Paulo:

Se inmola un caballo a Marte.

Festo Paulo:

1) Un caballo inmolado cada año en el campo Marte.

2) El de la derecha de la pareja triunfadora en la carrera.

3) Lucha por la cabeza entre los de la Via Sacra y los de la Suburra.

4) Los de la Via Sacra lo cuelgan en la pared de la *regia*.

5) Los de la Suburra en la torre Mamilia.

6) La cola ha de llegar sangrante al hogar de la *regia*.

7) Se inmola a Marte, como a dios de la guerra, no en recuerdo del caballo de Troya, como se cree vulgarmente.

Paulo:

1) La cabeza del caballo antes de colgarla se la rodea de panes.

2) Porque el sacrificio se hacía *ad frugum euentum*.

3) No se inmolaba un buey, sino un caballo:

4) porque el caballo es apto para la guerra,

5) y el buey para la consecución de los frutos con su trabajo en el campo.

De este cúmulo de datos creo que sale más ventajosa la hipótesis que sostiene que el sacrificio se ofrecía con fines agrícolas más que militares. El argumento fuerte de los que sostienen este último fin, es el adjetivo que Polibio aplica al *equus* πολέμιατής, «caballo de guerra», pero esta cualidad queda explicada por Paulo cuando al indicar que se ofrecía el animal *ob frugum euentum*, dice *equus potius quam bos - quod bos frugibus pariendis est aptus*, y por tanto no ha de destruirse un medio de preparar y de conseguir las buenas cosechas. En cambio se ofrece el caballo, pero como también el caballo puede prestar sus servicios al hombre en las labores

del campo, se excluye ese tipo de caballo (el *caballus*) y se señala que ha de ser de los caballos de guerra y de las carreras del circo, y para que no se piense que puede servir cualquier animal ya retirado o postergado, se exige que sea el que acaba de triunfar en una carrera, y en el puesto de más esfuerzo, es decir, el puesto de fuera, que por correr siempre al contrario de la marcha de las águjas del reloj, hacía el camino más largo y debía hacer más esfuerzo, para que siendo un caballo íntegro esté más repleto de *numen* o de *mana* en beneficio del fin por el que se realiza.

A este caballo en el campo de Marte, antes de matarlo se le corta la cola, que se lleva corriendo para que termine de sangrar sobre el altar de la *regia*. El acto físico no ofrece dificultad alguna, el campo de Marte no quedaba tan distante de la *regia*, para que no se llegara a tiempo de que cayera una buena cantidad de sangre sobre el ara preparada. Recogida esa sangre en las cenizas del altar, se quemaba también la cola, cenizas que luego se agregaban a la masa anterior, que además se unían a los elementos que indica Ovidio: las cenizas de los terneros inmolados en las *Fordicidia*, y los residuos de los troncos de las habas. Todo ello se guarda en la *regia* o en la *penus Vestae* hasta las fiestas *Parilia*, cuando se purifican los establos. Al alborear del día se acude a las Vestales y éstas reparten las cenizas santificadas en que se contiene la sangre y los restos de la cola del *equus Qctober*:

> Anda, pueblo, pide sahumerio del ara de las vírgenes:
> Vesta te lo dará. Con el don de Vesta quedarás puro.
> La sangre del caballo y el rescoldo del novillo será tu sahumerio,
> como tercer elemento, el tronco vano de las duras habas.
> Pastor, purifica tus ovejas llenas al primer crepúsculo[394].

Este caballo de cuya sangre se habla en el v. 733, al parecer es el mismo caballo de cola cortada que, según Propercio, renueva todos los años las purificaciones en los *Palilia*.

Annuaque accenso celebrare Parilia foeno,
quali nunc curto lustra nouantur equo[395].

Es verdad que en ningún sitio hallamos el nexo de la cadena que diga «y la sangre que cae sobre el ara se guarda para las purificaciones de las fiestas Palilia»; o al contrario, «y este *suffimen* de la sangre del caballo curto que empleamos el 21 de abril es el mismo que se inmoló el día 15 de octubre». No tenemos tales confesiones, pero con todo, el interés que se ha puesto por parte de Festo[396] en recoger esa sangre juntamente con las cenizas del sacrificio, algo quiere decir, y sangre que se tenía preparada de antemano de alguna parte procedía. Es violento el no imaginar que Festo está pensando en el *sanguis equi* de Ovidio, y en el caballo curto de Propercio.

Para debilitar la alusión de Propercio, dice Dumézil[397], que la utilización de la sangre del caballo en las purificaciones de las *Palilia* es un rito reciente, ya que todos los dísticos precedentes y subsiguientes oponen un estado antiguo, primitivo y simple a un ceremonial moderno y suntuoso. No es esto precisamente lo que se deduce del contexto de Propercio. Los pretéritos empleados por Propercio en este poema son ritos o suposiciones de tiempos legendarios que luego, cuando fuera, desde luego en la suma antigüedad, se sustituyó por lo que ahora tenemos. No hay más que empezar a leer:

Hoc quodcumque uides, hospes, quae maxima Roma est,
ante Phrygen Aeneam collis et herba fuit[398]*… (1-2),*

no creo que para que una cosa sea antigua tenga que haber desaparecido ya antes de la llegada de Eneas al Palatino de Evandro. Ahora los Parilia se celebran así, ¿pero cuándo empezó este rito? De Propercio no se deduce que sea de reciente creación.

Otra desviación plantea Dumézil, ahora sobre la interpretación del *equus curtus* de Propercio y busca para ello los diversos sentidos que en medicina puede tener *curtus. Curtus* puede decirse de un caballo al que le han cortado la oreja, la nariz, los labios, los testículos, etc. Así es en el médico Celso[399] y según lugares más o menos metafóricos de poetas como Horacio, por ejemplo[400]. Pero quizás sea extender demasiado el sentido bien determinado y concreto que la palabra tiene entre los labradores: «de cola cortada». Es buscar un sentido demasiado culto para la expresión de un rito popular, que por otra parte puede explicarse naturalmente en su sentido concreto, refiriendo Festo a Propercio.

Por tanto si a esta sangre repartida entre las cenizas de víctimas y destinada a purificar los establos en los *Palilia*, le añadimos que la cabeza ya se colocara en la torre Mamilia, ya en la *regia*, siempre se coronaba de panes, que simbolizan la acción de gracias por la cosecha ya recogida y la súplica por la realización de la que acaba de confiarse a la besana, *ob frugum euentum*, se ve como cierto proceso natural que con la sangre de la cola se buscaba la protección del dios sobre los ganados, y con la cabeza se simbolizaba los votos por las cosechas de los cereales.

Todos estos datos, aunque no se vea netamente la coordinación entre ellos, revelan una civilización agraria y un sacrificio ordenado a fines agrícolas. Que se mezcle con rasgos militares no hay que sorprenderse, porque Marte es invocado como protector de los campos contra las pestes visibles e invisibles, y contra las enfermedades de las personas y de los animales, como hemos visto en Catón[401].

Esta ceremonia del *caballo de octubre*, con su ritual primitivo se celebraba todavía en Roma a finales de la

República, y a ella se refieren los poetas augusteos, como hemos visto en Ovidio y Propercio.

La conclusión de todas estas notas es que el culto de Marte presenta a un dios con doble aspecto: agrícola y guerrero, y que evoluciona lentamente el uno hacia el otro, hasta quedar absorbido el primero por el segundo con gran facilidad, no sólo por la coincidencia en el calendario del principio y del fin de la actividad germinativa y reproductiva de la naturaleza y de la anual campaña militar, sino también por ciertas coincidencias en los símbolos de los ritos; los saliares van equipados de lanzas y escudos para combatir los malos espíritus, perniciosos para la agricultura, pero son armas de guerreros.

En conjunto podemos decir que el cambio del carácter de Marte corre las mismas etapas que el carácter romano, pueblo de labradores y de pastores en un principio, que se apoyan en Marte, padre de su fundador, y al que todos invocaban como *Mars pater*. Cuando la ciudad va evolucionando y toma un sesgo de centro de la política y de la fuerza militar del imperio dominado, el viejo dios nacional sigue siendo el protector de su pueblo que ahora funda su pervivencia en las fuerzas de las armas. El romano es militar, Marte es el dios que le protege en la guerra. En las fiestas de Marte se obscurece el carácter agrícola y se destacan las notas militares. Grecia puso el broche final a esta evolución con su dios Ares, al que muy pronto identificaron con su Marte los romanos.

Es verdad que *Iuppiter Optimus Maximus* se convierte en el dios máximo de Roma, pero Marte sigue unido a todas las grandes empresas del pueblo romano. Cuando se declara una guerra el general va al *sacrarium* de Marte en la *regia*, y mueve la lanza, la imagen del dios, diciéndole: *Mars uigilal*[402]. Marte se preocupa de avisar proféticamente

cuando se avecina alguna calamidad, moviendo los escudos de la *curia saliorum*, y las lanzas de la *regia*[403].

En el proceso de la batalla se le ofrecían sacrificios[404], aunque el general es libre de ofrecer sus votos al dios de su mayor devoción, a quien también ofrece el sacrificio de la victoria[405]. Las aras y los templos de Marte se llenaban de despojos y de armas tomadas al enemigo[406].

En la guerra Marte no interviene más que en el combate. La preparación y la declaración de la guerra (*indictio belli*) no le atañe a él. Los feciales invocan a Júpiter, no a Marte. Pero declarada ritualmente la guerra, arroja el fecial la lanza (*hastam ferratam aut sanguineam praeustam*)[407] contra el pueblo enemigo, la lanza que es el símbolo de Marte, ya todo queda bajo su protección, aunque no se sepa a quién va a favorecer[408]. De ordinario, de no estar enojado contra su pueblo, favorece claramente a los ejércitos de Roma, como sucedió en el 282 a. C. en la lucha contra los Bruzos y los Lucanos, según cuenta Valerio Máximo[409], en que Marte luchó sin que nadie lo conociera. Los legionarios de C. Fabricio Luscinio en situación muy apurada, son conducidos al asalto y a la victoria por un joven soldado de una talla excepcional, aparecido súbitamente. Terminada la batalla se le buscó por todas partes para concederle la corona mural y nadie lo pudo encontrar. «Se vio y se creyó que Marte había ayudado a su pueblo —dice Valerio Máximo— y entre las pruebas de esta intervención se halla el casco de doble cimera que cubría su cabeza». Marte mismo, pues, Marte Gradiuus, el tipo de legionario perfecto[410], terminada la batalla, desapareció.

Mars Vítor instituido por Augusto llega hasta el final del Imperio romano. Como protector del *praetorium* suplanta a todas las demás divinidades. Aparece relacionado en Aulo

Gelio[411] con *Nerio*, y con *Molles*. Nerio será sustituido luego por Minerva. Sus relaciones con Venus, aludidas por Lucrecio[412] y referidas por Ovidio[413] no tienen importancia ni relación alguna con su carácter, que más bien aparece solitario, puesto que Nerio y las Moles no son más que expresiones de sus cualidades, como dice Dumézil[414].

En las inscripciones aparece relacionado con alguna frecuencia con las divinidades protectoras del Imperio: Hércules, Victoria, Fortuna, Minerva[415].

Quinquatrus

Con esta forma antiquísima de la palabra se significa unas fiestas primitivísimas y populares relacionadas con el culto de Minerva. Como se deduce de Varrón[416], la palabra estará formada de *quinque* y *atrus* que expresa el ordinal, como sexto = *sexatrus* y séptimo = *septimatrus*, por ser el *post diem quintum Idus Martias*[417]. Porque las fiestas se celebraban durante cinco días, el vulgo creyó que la palabra expresaba «la fiesta de los cinco días», desde el 19 al 23 de marzo[418]. La palabra se halla también en las formas *quinquatres, quinquatria, quinquatriae*.

Las fiestas se celebraban en honor del nacimiento de Minerva, hecho que se conmemoraba el primer día, que por eso carecía de sangre en el circo, en los cuatro días siguientes hay juegos de gladiadores, etc., porque Minerva se goza con las espadas.

Es curioso que esas fiestas caen en una época del calendario en que se multiplican las ceremonias en honor de Marte, considerado como el dios de la naturaleza renaciente y primaveral, y se le honra en compañía de Nerio o Neriene, divinidad de los Sabelíos[419]. Muy pronto se pierde la noción de esta divinidad, que se identifica con Minerva, que además arrastra la fiesta en su honor. Es muy probable que estas

fiestas fueran instituidas para celebrar el equinocio de primavera[420].

En los tiempos históricos, sustituido ya el binomio Marte-Nerio, por Minerva, en el día 1.º de los *Quinquatrus*, día 19 de marzo, se celebraba el nacimiento de la diosa[421], en recuerdo sin duda de la translación por Camilo de Minerva desde Falerio a Roma, e instalada luego en el monte Celio, invocada como *Minerva Capta*[422]. Ovidio describe detalladamente estas fiestas, y da cuatro interpretaciones diferentes, de las que recogemos dos: *Capta* será como *Captiua*, porque su imagen fue traída de Falerio; o significa *Capita*: «divinidad de la inteligencia», por haber nacido ella de la cabeza de Júpiter, o por ser la patrona de las ciencias y de las artes. Según esta última interpretación, Minerva era honrada en estos días por los gremios de las artes y habilidades manuales, las mujeres que bordan, hilan o tejen, los tejedores, los bordadores, los cordeleros, los peleteros, los grabadores, los pintores, los escultores, los médicos, e incluso más tarde los poetas[423]. El importante gremio de los bataneros celebrarán también en estos días sus fiestas patronales[424]. Eran las únicas fiestas que tenían los escolares desde octubre a junio. Algunos terminaban ahora sus estudios y otros los comenzaban. Maestros y alumnos presentaban a la diosa sus ofrendas por el buen trabajo realizado y para que prosiguiera su atención en el resto del curso escolar, ya que el que la obsequie bien *doctus erit*. Ahora se pagaban también a los maestros los honorarios anuales, el *Minerval* o *mineruale munus*[425]. Días ansiados, pero demasiado cortos para los escolares, dice Horacio[426]. Eran también días en que se juntaban las familias[427]. Se enviaban mutuamente regalos y se invitaban a cenar las matronas, como los hombres en los Saturnales[428].

La fiesta en sus orígenes era pacífica y no había más ofrendas que de flores, de pasteles, de sal[429]. Pero luego, a

partir del día 20 de marzo, ya menciona juegos circenses, de introducción reciente y lo explica por el carácter guerrero de la diosa[430].

Durante el Imperio se distribuye dinero y trigo (*congiarium*), acto que preside el emperador bajo los símbolos de Minerva, para que las fiestas sean más populares.

Domiciano, que era muy devoto de Minerva, celebraba estas fiestas con muchísima solemnidad en su villa de Alba. Había instituido allí un colegió espécial, cuyos miembros se dedicaban a preparar las fiestas de espectáculos, teatro, caza, concursos de poesía y de arte de declamación oratoria[431]. Este gesto del emperador en favor de la elocuencia lo celebra Quintiliano[432]. El Foro de Nerva construido por Domiciano estaba dedicado a Minerva, y el antiguo templo del monte Celio lo engrandeció y enriqueció, para que pudieran celebrarse dignamente en él las fiestas de *Quinquatrus*.

El quinto día, 23 de marzo, nos lleva a la primera idea de la institución de las fiestas. Se llama *tubilustrium*[433], en que se limpiaban las flautas y trompetas sacerdotales. Durante esta operación se inmolaba un cordero y tenía lugar en el *atrium sutorium*, que Mommsen identifica con el *atrium Mineruae*[434], situado éercá del Foro. Ya hemos dicho que los curtidores celebraban muy especialmente estos días. «Aunque uno sea mejor zapatero que Tiquio y que Epeo, sin el, favor de Minerva, como si fuera manco[435]». En este *tubilustrium* participaban los *tubicines sacrorum populi Romani*[436] a diferencia de los *quinquatrus* menores, celebrados en junio, en que limpiaban sus instrumentos los músicos ordinarios o privados. En este 23 de marzo se limpiaban y purificaban los instrumentos que acompañaban luego en todas las ceremonias sagradas del pueblo romano, las procesiones y danzas de los saliares en que tomaban parte también los

pontífices y los tribunos de los *celeres*. Se celebraba la tercera y gran procesión de los saliares en honor de Marte, lo cual indica que unas fiestas que habían comenzado en: honor de este dios, concluyeron en gran parte bajo el signo de Minerva.

Los *quinquatri Minores* se celebran en junio, del 13 al 15, coincidiendo con la dedicación de Minerva en el Aventino[437]. Eran unas fiestas más populares y sumamente carnavalescas. Ya en el 311 a. C. los censores quisieron suprimir en ellas la intervención de los *tubicines*, pero hubieron de claudicar, y durante cuatro días los obscenos y escandalosos *tubicines* recorrían las calles en medio de orgías y borracheras. En el templo de Minerva del Aventino se aposentó la cofradía de los *histriones* y *scribae*, es decir, cómicos y poetas, que celebraban en él sus asambleas, como ya en el 207 vemos que participa de estas reuniones Livio Andrónico[438].

El dios Pico

Relacionado con Marte está Pico, divinidad agreste del antiguo Lacio, que entre los Euhemeros es un antiguo rey, fundador de las tierras del Lacio; y en este sentido se relaciona con Marte, Fauno y Latinus. Otra leyenda lo convierte en pájaro «picoverde». Los mitólogos modernos explican a Pico, dios y rey, por el «picoverde» consagrado a Marte por su aspecto misterioso[439]. Lo encontramos relacionado con el culto de Marte en uno de los más antiguos documentos de la religión del Lacio, en las Tablas Iguvinas, con la denominación de *Martius Picus*. Una tradición venerable dice que él se posó sobre el estandarte de los Sabinos, divididos en grupos de colonos, según el ceremonial del *Ver sacrum*, para las diversas regiones de la Campania. En Tiora Matiene (Turris Matiena), en el territorio de los Ecuos, un *pico* sobre una cabeza de madera anunciaba los oráculos[440]. Esté pájaro, símbolo de la divinidad de Marte, en la antigüedad fue tenido

como intérprete de sus facultades proféticas[441]. Su relación con el pájaro se debe a la metamorfosis, amante de Pomona o de la ninfa Canens, inspira una viva pasión a la hechicera Circe que lo convierte en pájaro[442].

En la religión agrícola se confunde con *Picumnus*, relacionado con *Pilumnus* y ambos son *coniugales dei*, e intervienen en los nacimientos de los niños. En los trabajos del campo *Pilumnus (pilum)* enseñó a los hombres a machacar el trigo en el mortero[443], y *Picumnus* inventó los abonos para mejorar la tierra. Esta relación de Pico con el estiércol quizás se deba a que el ave *picus* se confundió frecuentemente con la abubilla que se posa muchas veces en las femeras. De ahí la relación de *Picus* con *Stercus, Sterculius*, dios del abono[444].

En la religión política, Pico había sido uno de los primeros reyes de los aborígenes, hijo de Saturno, padre de *Faunus*, que lo fue de *Latinus*. Es un soberano primitivo: labrador, domador de caballos, cazador, guerrero y, sobre todo, aureolado con el halo de héroe antiguo, dotado de la ciencia augural[445]. Se le asigna como morada las montañas, tuvo su palacio en Laurento, metrópoli religiosa de los Latinos. Allí se encontraba su imagen con túnica corta y llevando en su brazo izquierdo el escudo de los saliares (*ancile*) entre las estatuas de Italus, Sabinus y de los dioses Saturno y Jano.

4. Quirino

Quirino para los antiguos no es un dios que presenten independientemente. Unas veces lo asocian a Marte y otras a Rómulo, e incluso a Júpiter. Por consiguiente los modernos andan un poco desconcertados al hablar de él.

De las intervenciones cultuales en que hemos visto actuar al *flamen Quirinalis* se deduce que esta divinidad tiene, sobre todo, el patronato del grano de los labradores, y que frente a la omnipotencia mágica de Júpiter y la fuerza guerrera de Marte, Quirino es el dios de la prosperidad agrícola, el dios de la paz, como dice Servio: «Marte cuando se enfurece se llama Gradivo, cuando está tranquilo Quirino… Porque Quirino es el mismo Marte cuando preside la paz[446]». Como si dijera: la divinidad cuando desarrolla su actuación guerrera se llama Marte; cuando inspira la tranquilidad y el orden se llama Quirino. Distinción que aparece clara en el nombre de los ciudadanos romanos, que en paz se llaman *Quirites*, y en pie de guerra *Milites*. Y se deduce también de la falsa etimología de Varrón: *Mars ab eo quod maribus in bello praest… Quirinus a quiritibus*[447]. Ahora bien, la idea puramente civil de *Quirites* aparece clara en el mismo Varrón[448].

Júpiter es, pues, dios del cielo próximo, de los fenómenos atmosféricos; Marte de la superficie de la tierra, y Quirino de la tierra agrícola[449]. A él le estaba dedicado el jabalí, como a Marte el lobo y a Júpiter el águila.

En la concepción romana de esta divinidad podemos distinguir tres estadios: 1.º) En el primero es, como nos dice Servio, el mismo Marte en su aspecto pacífico. Como tal regía la prosperidad de Roma en la paz, es decir, proveía la fecundidad de los campos y el bienestar de los ciudadanos en su vida civil, como Quirites. En este sentido tenía su templo dentro del pomerio, como indica el mismo Servio: «Por lo cual en la ciudad hay dos templos suyos: uno de Quirino dentro del pomerio como de un dios custodio y tranquilo, otro en la Via Apia, fuera de la ciudad, cerca de la puerta, como de guerrero, es de Gradivo. Porque Quirino es Marte que preside la paz y es venerado dentro de la ciudad, pues Marte, como dios de la guerra, tiene su templo fuera[450]».

El templo más antiguo de Quirino estaba sobre el Quirinal, no lejos de la puerta Collina, delante del cual crecían dos mirtos, llamado el uno *patricio* y el otro *plebeyo*. Se decía que cada uno de ellos prosperaba cuando prevalecía social y políticamente su gente, y se desmedraba cuando preponderaba el partido contrario.

Cuando los griegos quisieron dar su interpretación sobre esta divinidad lo identificaron con Ares y le aplicaron el nombre de *Enyalio*. Dionisio de Halicarnaso, al hablar de la guerra de Rómulo y Tacio, dice con relación a Quirino: «Los sabinos, y a su ejemplo los romanos, dan a Enyalio el nombre de Quirino, sin qué podamos decir, ciertamente, si se trata de Ares (Marte) o de cualquier otro dios; otros lo atribuyen a dos divinidades diversas de la guerra[451]». 2.º) Y con ello entramos en el segundo estadio de lia divinidad de Quirino, en que el dios romano se identifica con algún dios sabino, armado de lanza, con carácter, pues, guerrero. ¿Cómo sucedió esto? No podemos precisarlo, pero sin duda sucede antes de las indicaciones de los historiadores griegos y después de la constitución de la tríada Júpiter, Marte, Quirino, y la organización de las fiestas específicas (*Robigalia, Consualia, Quirinalia*), y del nombramiento del *flamen Quirinalis*. La ocasión, sin duda, hay que buscarla tiempos después del tratado de paz entre Rómulo y Tacio, cuando los sabinos se establecieron en el monte llamado hasta entonces *Agonius*, y después que llegan los sabinos de Cures, se llamó Quirinal; aunque este nombre, como otros piensan, le pudo venir a la referida colina por el templo que en ella se alzaba en honor de Quirino[452]. En el momento de la constitución de la masa del pueblo labrador, cuando se unía a Roma el pueblo sabino, era justo dar a estos dos componentes un vínculo de unión, de confraternización, y ninguno mejor que un elemento religioso, un dios, que, si hace la guerra, la efectúa para

establecer la paz, que luego hará próspera con la fertilidad de los campos. Si Roma hace la guerra a los sabinos, no es para destruirlos, sino para recibirlos en su seno como ciudadanos de pleno derecho, para conferirles la *tranquillitas* y la *pax Romana* de Quirino. Entonces, de dios pacífico, pasa a ser divinidad armada con la lanza, que en lengua sabina se llama *curis*[453]. 3.º) Y por fin, Quirino se identifica con Rómulo, una vez que éste queda divinizado, y garantiza eternamente la protección sobre la ciudad, que él mismo había fundado. El hecho de esta identificación está atestiguada en innumerables textos[454]. La justificación legendaria de tal transformación la hallamos en la historia[455]: Rómulo ha desaparecido en medio de una tormenta. El pueblo piensa que lo han asesinado los *patres* y braman contra ellos. Estos para desvanecer la sospecha inventan una aparición de Rómulo a Próculo Julio, que gozaba de cierta autoridad ante el pueblo. Reúne la asamblea popular y refiere que se le ha presentado Rómulo aquella misma mañana sobre el Quirinal y le ha ordenado que comunique a los romanos que «los dioses celestiales quieren que Roma, su ciudad, llegue a ser la capital del mundo. Que practiquen el arte militar y que sepan y comuniquen a sus descendientes que no habrá potencia alguna que resista a las armas romanas. Y dicho esto, desapareció». Así Tito Livio y Cicerón «me encargó que ruegue al pueblo, que se le edifique un templo en el Quirinal, porque es dios y se llama Quirino[456]». Y Plutarco lo refiere así: «Julio Proclo se presentó en la plaza, y acercándose con juramento a las cosas más sagradas, refirió en público que yendo por la calle se le había aparecido de frente Rómulo, más bello en su presencia y más grande que lo que había sido nunca, adornado de armas lustrosas y resplandecientes, a quien, pasmado con su vista, había dicho: '¿Qué te hemos hecho, oh rey, o qué te has propuesto para dejarnos a nosotros entre sospechas injustas y

criminales y a todo el pueblo en orfandad y general desconsuelo?'. Y aquél le había respondido: 'Los dioses han dispuesto, oh Proclo, que no sólo hayamos permanecido este tiempo entre los hombres, siendo de allá; y que, habiendo fundado una ciudad grande en imperio y en gloria, volvamos a ser habitadores del cielo; regocíjate, pues, y di a los romanos que si ejercitan la templanza y fortaleza llegarán al colmo del poder humano; y yo, bajo el nombre de Quirino, seré siempre para vosotros un genio tutelar'. Pareció esta relación a los romanos digna de crédito por la opinión del que la hacía y por el juramento; y además parece que inspiró una cosa parecida al entusiasmo, porque nadie hizo la menor oposición, y apartándose todos de sus sospechas y persecuciones hicieron plegarias a Quirino y lo invocaron por dios[457]».

Quizás esta identificación de Quirino-Rómulo sea muy tardía, de los últimos siglos de la República, porque resulta difícil imaginar que la mentalidad romana pudiera concebir la divinización de un ser mortal. Es muy verosímil que gran parte de este hecho y la ficción de Próculo Julio haya entrado muy tardíamente en las diligencias de Rómulo y más que de la glorificación del fundador se trate de una estratagema de la gente Julia, que se decía procedente de Alba. Lo cierto es que la leyenda no parece todavía bien consolidada, cuando escribe Cicerón su *De República* en que admite la grandeza de Rómulo más que por el testimonio de Próculo, por sus méritos y por sus virtudes[458].

Por otra parte esa idea de la prevalencia de las armas en el quehacer romano, coincide con el mensaje de Rómulo, cuando era rey, a su pueblo, según Plutarco: «El mismo Rómulo, siendo belicoso por naturaleza, y excitado además por ciertos rumores de que el hado destinaba a Roma para que se hiciera grande, criada y mantenida con la guerra,

dispuso que raptaran a las sabinas para hallar un motivo de guerra[459]». Solamente que el mensaje de Próculo Julio despliega ante los ojos de los ciudadanos nada menos que el *Imperium Romanum*.

Fijémonos en estas palabras: «Di a los romanos que si ejercitan la templanza y fortaleza llegarán al cabo del humano poder, y yo, bajo el nombre de Quirino, seré siempre para vosotros un genio tutelar». Es curioso que en este mensaje postumo se exige la justa proporción de la templanza y de la fortaleza, para conseguir la tranquilidad de la paz, idea que nos lleva al primer cometido o patronazgo del Quirino de la tríada arcaica: el dios tranquilo, pacífico y favorecedor de la agricultura.

La idea expresada por Quirino-Rómülo de aplicar sobre los enemigos la fortaleza para atraerlos delicadamente a los bienes del imperio de Roma, es la misma que explicó amplia y soberanamente Cicerón[460] y condensa Virgilio en estos versos inmortales:

Tu regere imperio populos, Romane, memento,
hae tibi erunt artes, pacique imponere morem,
parcere subientis et debellare superbos[461].

Y a Quirino, el pacificador, ofrece M. Claudio Marcelo los terceros *spolia opima*[462], porque los primeros los había ofrecido Rómulo, a Júpiter Feretrio, los segundos Coso a Marte, con lo cual se restablecía, en cierto modo, la primera tríada de dioses.

La identificación total Rómulo-Quirino aparece clarísimamente en Ovidio, por ejemplo, en las Metamorfosis: Una vez que había muerto Tacio y había Rómulo conseguido la unidad de los dos elementos componentes, Marte se presenta ante Júpiter rogándole que se acuerde de cumplir la promesa de colocar a Rómulo entre los dioses. Dice Ovidio:

Muerto ya Tacio, tú gobernabas con equidad a los dos pueblos, Quirino, cuando Marte, puesto su casco, dice al padre de los dioses y de los hombres: 'Ya ha llegado el tiempo, padre mío,… de cumplir las promesas que me hiciste a mí y a tu nieto, de colocarlo en el cielo, sacándolo de la tierra. Así me lo prometiste delante de la asamblea en pleno de los dioses, que éste será el único a quien elevarás sobre el empíreo celeste'. Asintió el todopoderoso y en un momento cubrió de cárdenas nubes el cielo, e hizo retemblar a la ciudad con los truenos y los relámpagos. Advirtiendo que llegaba el cumplimiento de las promesas, *Gradivo* montó sobre su carro y descendiendo veloz se posó sobre el Palatino mientras el Troyano estaba administrando justicia a su pueblo de los Quirites y se lo llevó consigo. El cuerpo se difuminó en el aire… Su rostro se llena de hermosura, él aparece más digno de los banquetes celestiales, y asume la forma de Quirino revestido de trabea[463].

Y vuelve a tratar el tema en diversos pasajes de los Fastos, por ejemplo, cuando Jano contra la avaricia y suntuosidad presente recuerda la sencillez de la Roma primitiva resumiéndola en tres nombres:

Ahora se aprecian mucho más las riquezas que en los tiempos antiguos, cuando el pueblo era pobre, y Roma estaba recién fundada, cuando Quirino hijo de Marte habitaba en una diminuta cabaña y dormía pobremente sobre un yacijo de juncos de la ribera del río. Cuando apenas cabía toda la imagen de Júpiter en su pequeño templo, y era de arcilla el rayo que blandía en su derecha[464].

Y por Juno, ya protectora de la ciudad, declara solemnemente:

No hay ya pueblo que me sea más querido. Aquí quiero ser venerada, aquí quiero tener mis templos en compañía de mi amado Júpiter. El mismo Marte me dijo: 'Te encomiendo estas murallas: tú serás poderosa en la ciudad de tu nieto'. Y las palabras se cumplen. Soy adorada en cien altares[465].

En Virgilio, sobre todo, tenemos un intento de identificar luego a Quirino con Augusto[466]. Augusto después de haber vencido a todos los enemigos de Roma se presenta como el padre bienhechor y propicio, que preside un pueblo feliz y pacífico en su arte de la agricultura.

Los Quirinalia o fiestas en honor de Quirino se celebraban el 17 de febrero[467], tiempo en que comienza a soplar el favonio y se inicia la primavera[468]. No tenemos conocimiento de rito alguno, ni de celebración especial en este día. Ovidio se contenta con recordar la hipótesis sobre el nombre de Quirino, e identificación con Rómulo y la apoteosis del primer rey de los romanos. Por otra parte en este día se celebraban también las *feriae stultorum, o Fornacalia*[469].

II. LA TRIADA CAPITOLINA

Al terminar Cicerón el discurso *pro Domo sua*[470], dirigiendo sus ojos al Capitolio, centro de la política y de la religión del Estado, invoca solemnemente a los dioses que allí se veneran y que vigilan especialmente por la salvación de Roma: «Por lo cual te ruego y suplico a ti, Capitolino, a quien el pueblo romano llamó Optimo por tus beneficios y Máximo por tu poder, y a ti, Juno Regina, y a ti, Minerva, guardiana de la ciudad, que siempre fuiste ayuda de mis consejos y testigo de mis trabajos», y prosigue la invocación de los Penates patrios y familiares y de Vesta…

Las tres divinidades especialmente invocadas por Cicerón Júpiter, Juno y Minerva, forman la tríada Capitolina desde el tiempo de la monarquía. Hecho que plantea grandes dificultades a los estudiosos de la religión romana. Es evidente que se ha disuelto la tríada precapitolina, de cuyos dioses hemos hablado ya, y precisamente por presión y sustitución de esta nueva agrupación, que en el siglo VI al terminarse el templo del Capitolio es ya una realidad. ¿De dónde procede esta innovación? No, desde luego, de una evolución interior de la teología romana que no podía desembocar en la sustitución de Marte y Quirino por dos diosas, una de ellas de

poco predicamento en la ciudad. Por tanto iiene que venir de fuera. ¿De dónde? Parece que hay que descontar el influjo directo griego, porque aun en el supuesto de que entre ellos hubiera tenido vigencia poderosa la unión de Zeus, Hera y Athena, la influencia griega en este tiempo no era lo suficientemente intensa como para desarticular la estructura latina basada en postulados indoeuropeos. Más bien hay que pensar en el influjo constante y de gran acción, como es, sin duda, el dominio de los reyes etruscos.

Según Servio[471] los *prudentes etruscae disciplinae* decían respecto a la fundación de las ciudades, que sólo resultaban legítimas aquéllas en que se dedicaran tres puertas, tres calles y tres templos a Júpiter, Juno y Minerva. En cuanto a los templos, dice Vitruvio[472], que los escritos de los arúspices etruscos recomiendan que «los templos de Júpiter, Juno y Minerva se construyan en los lugares más elevados, desde donde pueda contemplarse la mayor parte de las murallas». En conformidad, pues, con estos postulados etruscos el templo se sitúa en la parte más alta de la ciudad y estructurado en tres celdas. La idea, aunque introducida en Roma por los Tarquinios, no responde a ninguna concepción especial de la familia, sino que es una situación común en la Etruria, o de los etruscos que están en Roma[473].

El primero, ofrecido por el primero de los Tarquinios en el curso de una guerra con los sabinos, y empezándolo a construir él mismo fue terminado después de enormes trabajos y dispendios por su hijo, el último rey de Roma: *Tarquinios reges ambos patrem uouisse, filium perfecisse*[474]. Ejecutado por obreros etruscos, medía 60 metros por 5, estaba orientado hacia el mediodía y su fachada, formada por gruesas columnas, terminaba en un frontón que adornaban numerosas estatuas de tierra cocida, y terminaba con una cuadriga de la misma materia hasta que el año 296 fue

sustituida por otra de bronce. Las imágenes de los dioses eran también de tierra cocida, ocupando la de Júpiter la nave central, a su derecha la de Minerva y a su izquierda la de Juno.

Tito Livio recuerda todo el proceso de la construcción[475], y dice que para terminarlo hizo venir obreros de toda Etruria y se sirvió de todos los recursos públicos y de la mano de obra de la plebe. Los ciudadanos preferían trabajar en la construcción del templo que en el graderío del circo Máximo, o el alcantarillado de toda la ciudad, otras dos grandes obras que también se construían entonces.

Terminado el templo por Tarquinio el Soberbio, no tuvo tiempo para dedicarlo, ceremonia que pasó a la jurisdicción de los primeros cónsules. Valerio y Horacio echaron suertes a ver cuál de los dos había de realizar la dedicación. Hubo en ello tensiones y rencillas, y al salir favorecido por la suerte Horacio, Valerio salió de la ciudad a ponerse al frente de las legiones en la empresa de la guerra contra los de Veyes[476].

El templo se enriqueció de tal manera que muy pronto era un verdadero museo por las riquezas de las obras de arte, un archivo porque a la fidelidad del dios garante de los contratos se confiaba la conservación de los documentos de los compromisos y de los contratos; un depósito de los tesoros de reservas del Estado; el santuario nacional donde se celebraban las mayores solemnidades, y el lugar más sagrado y representativo de toda la vida social, política, religiosa y militar de la República. En él se presentaban los nuevos ciudadanos al tomar la toga viril; a él acudían los cónsules a ofrecer un sacrificio por la grandeza de Roma al tomar posesión de sus magistraturas[477]. En él se reunía el senado cuando había que discutir asuntos trascendentales de la guerra y de la paz[478]. En él decretan los cónsules e inician las levas de los nuevos soldados[479]. A él se dirigen los generales

antes de salir de Roma para ponerse al frente de los ejércitos de la patria, y a él suben en triunfo celebrando la victoria de las armas romanas[480]. De esta forma Júpiter Capitolino está siempre en todos los acontecimientos de la vida ciudadana.

El dueño absoluto del templo era Júpiter Optimo Máximo, siendo las dos diosas que le acompañaban como meras huéspedes acogidas en su casa; pero no hay ceremonia alguna que reúna a la tríada en un acto litúrgico común; aunque como hemos visto M. Tulio en la relación de las divinidades protectoras de la ciudad al nombre de Júpiter agrega enseguida el de Juno y el de Minerva. Lo mismo solía hacerse muchas veces en las invocaciones solemnes en momentos comprometidos de la vida particular de los ciudadanos, por ejemplo, cuando Manlio, el glorioso defensor de la *Arx* Capitolina contra los galos, se veía conducido a la cárcel, exclamó: «Júpiter, Optimo y Máximo, Juno Reina, y Minerva, y vosotros dioses y diosas que habitáis en el Capitolio y en la ciudadela…»[481], y de la misma forma Escipión, citado a juicio por los tribunos, va a dar gracias a los dioses que le dieron la fortuna de vencer a Aníbal: «Yo voy de paso al Capitolio a saludar a Júpiter Optimo Máximo y a Juno y a Minerva y a los otros dioses que reinan sobre el Capitolio y sobre la ciudadela…»[482]. No hay que olvidar que todo esto aparece un poco manido por el ambiente augusteo en que se mueve Livio.

Juno

Juno es la diosa principal de los romanos y venerada desde la más remota antigüedad por los pueblos itálicos como los salios, los umbros, los oscos, los latinos y los etruscos, coincidiendo de ordinario en todos los pueblos el objetivo y

razones de su culto. Para los latinos Juno es el principio femenino de la luz celeste, como Júpiter es el principio masculino, con lo cual se presenta como una personificación de la Luna[483], por eso preside los matrimonios y los nacimientos, gobierna las calendas de cada mes, provee de una *Juno* a cada mujer que nace, equivalente al *Genius* de los hombres, y reina sobre el Capitolio.

No es fácil coordinar todas estas atribuciones. La etimología de *Iuno*, llamada en etrusco *uni*, es incierta. Los antiguos trataban de explicar el nombre como pueden, así Cicerón y Varrón[484]. La relación que a veces pretende hacerse con *Iuppiter, Iouis* es improbable. Hoy se da importancia a su elemento derivativo en *-ōn-* de *-iūn-* forma sincopada de *iuuen-* que se encontrará en latín *iunior* y *iunix*, skr. genitivo y ablativo *yūnáḥ* (del nominativo *yúvā*), got. *junda* (juventud), v.sl. *junŭ* (joven), frente al *iuuenis, iuuenta, iuuencus*. Relacionada la forma *iuuenis/iunior* con *aeuum*, como sugiere Ernout-Meíllet[485] y E. Benveniste[486] *Iuno* indicará «la fuerza vital», «el ser dotado de una nueva fuerza» y llevando un nombre indoeuropeo, el sentido abstracto y personificado de juventud y fuerza vital de los jóvenes.

Una de las palabras más antiguas con que se la invocaba era *Lucina* o *Lucelia*, que responde a *Iuppiter Lucetius*[487]. En este sentido de su relación con la luz gobierna las calendas de cada mes por ser el día en que empieza la nueva fase de la luna, como Júpiter preside los idus, en que se manifiesta la luna llena en todo su esplendor[488]. En el día de las calendas el pontífice menor se dirige con el *rex sacrorum* al Capitolio y ofrece a Juno un sacrificio en la Curia Calabra[489], en tanto que la *regina sacrorum* le inmola en la *regia* un cordero o una cerda, y un representante del colegio de los pontífices anuncia en todas las curias el día correspondiente a las nonas, con la fórmula: *Die te quinti kalo, Iuno Couella, aut septimi die te*

kalo, Iuno Couella[490]. Tiene además consagrado un mes del calendario, *Iunius*, que según los antiguos en un principio se llamaba *Iunonius* y *Iunonalis*[491]. Como *Lucina* trae a la luz del día a los que nacen, según explica Varrón:

> Los latinos, según parece, llamaron Lucina a Juno o porque es la Tierra y luce, como dicen los físicos; o porque la Luna ayuda a cada cual desde el momento en que fue concebido hasta el instante en que salió a la luz y por eso se ha formado de *iuuare* y de *lux (luc-s) Iuno Lucina.* Por lo cual la invocan las mujeres en el parto, ya que la luna es la luz de los que nacen porque regula sus meses. Esto lo vieron ya claro los antiguos al consagrar a esta diosa sobre todo los párpados, porque a Juno Lucina hay que colocarla donde los dioses nos han puesto la luz[492].

La invocan las mujeres en los momentos del parto[493] y recibe ofrendas por su asistencia[494]. Como la función principal de la mujer va ordenada al parto, el patronato de Juno se ha extendido a todo el espectro de la vida femenina, tomando bajo su mecenazgo a la niña en los primeros instantes de su nacimiento, la acompaña durante toda su vida y regula sobre todo los fenómenos del cuerpo femenino[495], sobre todo en la época del embarazo[496]. En ese período especialmente acudían las mujeres al templo que Juno Lucina tenía dedicado desde el año 375 a. C. en medio de un bosque *solutis nodis et solutis crinibus*, porque la carencia de nudos facilitaría luego el parto[497].

En reconocimiento de su asistencia y de haber traído a la luz al recién nacido, terminado felizmente el parto, se ilumina la casa natal con vivas luces en reconocimiento y homenaje a Lucina, y durante toda la semana inmediata tiene Juno dispuesta en la casa una mesa servida en su honor[498]. En cada momento de la vida femenina Juno es invocada con el nombre oportuno y correspondiente: *Fluonia*, porque regula la menstruación; *Februa* y *Februalis*, porque purifica a las mujeres después del parto; *Iuga* o *Iugalis*, asiste al

matrimonio[499]; *Pronuba* preside como madrina las ceremonias de las nupcias[500]; *Sororia*, se cuida de que la joven consiga la turgencia del pecho[501]. Es de condición casta, e incluso Ovidio la llama *Virgo*[502]; protege la santidad del matrimonio y la condición matronal de las mujeres. Una ley del tiempo de los reyes prohibía a las adúlteras tocar el altar de Juno[503], bajo pena de un sacrificio expiatorio. Las matronas juraban por Juno, como vemos que hace Alcúmena en Plauto:

Per supremi regis regnum iuro et matrem familias
Iunonem quam me uereri et metuere est par maxume[504]*…*

El santuario más antiguo de Juno Lucina parece haber sido el altar que, según la tradición, le erigió el rey Tito Tacio en 735 en el Esquilino[505] y luego tuvo un *sacellum* en el Quirinal.

Juno Pronuba como la matrona por excelencia y esposa de Júpiter, preside los matrimonios, y como encarnación de la Luna es la diosa de la fecundidad y la pronuba o asistente al matrimonio por antonomasia[506], que acompañaba a los nuevos esposos, asistiéndoles con sus insinuaciones y consejos sobre todo en la noche de bodas. Para este momento en el ritual romano se le daba el nombre de *Iuno Iuga*, que tenía desde antiguo un altar en el *uicus Iugarius*[507]. Sus símbolos distintivos eran una bandeja y un cetro que a veces era sustituido por el *hasta pura* o *caelibaris hasta*, instrumento necesario en el ceremonial de las bodas romanas[508].

La fiesta principal se la dedicaban las mujeres el día 1 de marzo y se llamaba *Matronalia*, y la fecha *kalendae feminarum*, porque en este día las sabinas raptadas consiguieron la paz entre sus padres y esposos[509], o porque en esta fecha Ilia (Rea Silvia) concibió de Marte sus gemelos Rómulo y Remo[510]. Las mujeres casadas, ceñidas las cabezas

con guirnaldas, subían al templo de Juno Lucina sobre el Esquilino, y ofrecían a la diosa ramos de flores, rogándole por la prosperidad de sus matrimonios. La fiesta se comenzaba en el bosque que rodeaba el altar y se terminaba en el seno de la familia, donde se glorificaba a la madre y señora de la casa[511]. Las solteras no tenían nada que hacer en estas fiestas.

Juno es la realización ideal de la matrona romana, por ser la esposa de Júpiter y madre de Marte. Cada esposa tenía luego algo de esa divinidad, al asignársele a cada una de ellas una Juno, como a los hombres se les destinaba un *Genius*, lo cual se manifiesta sensiblemente en el manage del *flamen Dialis* que era el capellán correspondiente a Júpiter y el de la *Flaminica* que correspondía a Juno[512]. Tanto es así, que la *Flaminica* aparecerá constantemente vestida de novia con el *flammeum* azafranado, las cintas en el cabello y en la frente, y la ramita de granado, que era tradicional para los novios en el día de la boda[513], y su ropa ceñida a la cintura por el *cingulum* que era distintivo de Juno.

Cada mujer tiene también su espíritu protector, como su doble de fecundidad, que se ha liberado y constituido desde la antigüedad en una divinidad independiente: cada mujer tiene su *Iuno*, como cada hombre tiene su *Genius*. Pero es curioso que así como la idea del *Genius* de cada uno ya aparece en las comedias de Plauto, de la *Iuno* de la mujer no se habla en la literatura hasta Tibulo[514]. Se ha querido citar un pasaje del ritual de los Arvales, en que se dice que la *Iuno Deae Diae* recibe dos ovejas, al paso que a la diosa *Dia* se le ofrecen dos vacas, como dando vida independiente a la *Iuno* de la diosa, como se habla, por ejemplo, del *Genius louis Liberi*[515], pero el ritual de los Arvales es de la época de Augusto, que trata de restaurar la festividad y sus ceremonias, y llena la redacción de arcaísmos para darle visos de antigüedad. Sí existe, en cambio, en inscripciones la designación de *Genius Victoriae*,

como *Genius louis et Genius Martis*[516]. Los juramentos de las mujeres por su *Iuno (eiuno)* como los hombres juraban por su *Genius* no aparecen en la literatura hasta un gramático del siglo IV d. C., aunque sí juraban por la diosa Juno, como hemos dicho antes[517].

Durante la República se cita a *Juno Populonia* de la que no conocemos más que la explicación de su nombre: *quod populos multiplicet*[518].

A *Iuno Caprotina* se le había dedicado antiquísimamente un altar en el campo de Marte, junto al cual las matronas romanas celebraban una regocijada fiesta el día 7 de julio[519]. Todo el mundo salía de la ciudad en grupos diversos, por lo cual en el calendario aparecía como *Poplifugia*. Las mujeres tanto libres, como esclavas, se reunían para ofrecer un sacrificio a Juno, y a continuación celebraban un banquete bajo una higuera silvestre (*caprificus*) coronándose luego con sus hojas. Las jóvenes esclavas vestidas con aderezos y ornatos de señoras, hacían un simulacro de lucha, armadas con ramas de la misma higuera. Era el *ancillarum festum*. Las esclavas sustituían en este rito a sus señoras, que lo creían indigno de su gravedad. Los golpes que se daban con esas ramas tenían la virtud mágica de comunicar la fecundidad que naturalmente pasaba a las señoras, a quienes las esclavas representaban.

Iuno Regina tenía su templo en el Aventino, construido por ofrecimiento de Camilo en el asalto de la ciudad de Veyes, según refiere Tito Livio: «Te suplico, oh Juno Regina, que ahora moras en Veyes, que te dignes seguirnos a nosotros, vencedores, a nuestra ciudad, que en breve será la tuya, donde te acogerá un templo digno de tu grandeza[520]». El mismo historiador cuenta el traslado de Juno Regina a Roma[521], y el cumplimiento del voto y dedicación del temploó[522]. En el año 207 Livio Andrónico compuso un himno a Juno Regina[523].

Este templo del Aventino fue muy visitado por las matronas romanas sobre todo en tiempos de calamidades hasta la época del Imperio. En él se celebraba una fiesta especial el 1 de septiembre[524]. Cuando en el año 217 se aproximó Aníbal ante las puertas de Roma, se elevaron votos a la tríada Capitolina, a Juno Sospita de Lanuvio y a Juno Regina del Aventino[525]. Tan pronto como la ciudad se vio libre del cartaginés, las matronas escotaron para ofrecer un buen presente a Juno Regina[526] y las libertas a Juno *Feronia*. Se organizó una solemne procesión desde la puerta Carmental, pasando por el *uicus Iugarius* hasta el templo de Juno Regina en el Aventino, y en ella un grupo de veintisiete doncellas cantaba un himno compuesto por el poeta Livio Andrónico, a ruegos de los magistrados. Como final de la procesión, los magistrados sacrificaron dos vacas blancas en el altar de la diosa[527].

Antiquísimo es también el culto de *Juno Moneta*. Su templo en el *arx* fue dedicado en el año 344 a. C.[528]. Los gansos destinados a ella en su templo avisaron la llegada insidiosa de los galos durante la noche a la fortaleza, con lo que los centinelas despertaron y pudieron desalojar de enemigos la ciudadela. Varias han sido las explicaciones que se han propuesto para la palabra *Moneta*. Relacionada, sin duda, con *moneo*, ya sea por los consejos que ella en su calidad de pronuba da a la joven esposa, ya pretendan recordar los varios avisos y advertencias hechos por la diosa en bien del Estado[529], o bien porque con un temblor de tierra ella advirtió la necesidad de un sacrificio expiatorio para que Roma fuera salvada de un desastre, o porque desde la curia *Calabra* se avisaba y comunicaba la ordenación de los días del mes. En el año 269 se establecieron muy cerca del templo de la diosa los talleres de acuñar moneda, circunstancia que hizo olvidar toda otra relación del nombre.

Sumamente pacífica es la Juno de los Faliscos, excepto con las cabras, cuya festividad nos describe graciosamente Ovidio[530]; por el contrario, la *Iuno Sospita* de Lanuvio se presenta como agresiva y guerrera, tal como la describe Cicerón: «¿Crees tu que a los egipcios no les parece dios aquel sagrado buey Apis? Tan dios les parece, como a ti nuestra Sospita, a la cual nunca ves, ni aun en sueños, sino con su piel de cabra, con su lanza, con su escudo corto y con sus borceguíes puntiagudos[531]». En ese atuendo de guerrera aparece Sospita en cuantas monedas se conservan de ella. Desde el año 338 tenía Juno un santuario en Lanuvio, rodeado de un bosque sagrado, célebre por sus riquezas. Era una divinidad en cierto modo común a Lanuvio y Roma[532]. Roma nombraba un flamen para este templo, y su colegio sacerdotal estaba formado por caballeros romanos, y los cónsules debían ofrecer allí un sacrificio anual[533]. En Roma tenía dos templos, el uno en el Foro Olitorio, dedicado por el cónsul Cornelio en el 197 a. C.; y el otro en el Palatino, del que nos habla Ovidio[534]. La fiesta en Roma y Lanuvio se celebraba en las calendas de febrero.

El aspecto de diosa armada que nos presenta Juno Sóspita, se desarrolla más en la invocación de *Iuno Quiritis* o *Curitis*, a quien en el día 7 de octubre se ofrecen en el campo Marte unos sacrificios llamados *Curiales mensae*, y se relacionaba con *Iuppiter Fulgur*[535]. En este sentido la invocan los soldados antes de entrar en batalla. Durante el imperio se le da también el nombre de *Iuno Martialis*, como madre de Marte y abuela de Rómulo.

Pero en Lanuvio, Juno no era simplemente *Seispes*, sino que en numerosas inscripciones que figuran en CIL, vol. XIV, se lee I(VNONI)SMR[536], que se lee según el n.º 2090 del s. I a. C.: «Iunoni Seispitei Matri Reginae», en donde se atribuyen a

Juno las tres funciones de las viejas ideas indoeuropeas: reina, guerrera y madre[537].

Iuno Augusta, como aparece en algunas monedas, es simplemente una denominación que pretende suplir el apelativo de *Lucina* para que protegiera la familia en el palacio imperial; y así aparece en las monedas que conocemos de la época, o bien Juno rodeada de niños, o con un niño en el brazo izquierdo y presentando con su derecha una flor símbolo de la fecundidad, imagen que presenta así Ovidio:

> Traedle flores a la diosa porque a ella le agradan
> las hierbas floridas. Ceñid la frente con delicadas flores.
> Decidle: Tú, Lucina, nos has dado la luz.
> Decidle: Tú escuchas los deseos de las madres.
> Y si alguna está encinta, que le ruegue con el cabello suelto,
> para que ella le resuelva el parto dulcemente[538].

A ella recurren las mujeres estériles para recabar la descendencia[539]. Por este aspecto se relaciona de alguna manera con la fiesta de los Lupercales, ya que las pieles de macho cabrío con que se cubrían la cintura los Lupercos, se llamaba *amiculum Iunonis*[540], y las correas con que golpeaban a las mujeres se llamaban *februa*, instrumentos de Juno *Februlis* o *Februata*, idéntico a *Lucina*.

La ciudad de Cartago estaba consagrada a una divinidad a quien evocó Escipión al conquistar la ciudad, invitándola a seguir a sus ejércitos vencedores[541]. Era en realidad Astarté, que Dido había llevado consigo desde Fenicia a su nueva ciudad, y que en Roma se identificó con Juno llamándola *Iuno Caelestis*[542].

La Juno griega de la leyenda troyana se aviene a que los sobrevivientes de Troya funden un Estado sobre el Lacio[543] como Eneas deja de ser troyano para convertirse en un latino, adorador de la Juno itálica. Y Juno, despojada de sus cualidades griegas y fenicias y olvidándose incluso de su

condición de esposa de Júpiter Optimo Máximo, se presenta casi únicamente como compañera de Minerva en la constitución de la tríada Capitolina, y como madre de Marte se constituye en la expresión más alta de la mujer romana y en la reina de las naciones.

Minerva

Minerua (*Menerua*)[544] con variantes etruscas *Menrva, Menrfa, Meneruva, Menarva*, es una diosa itálica procedente, según unos, de la Etruria; según otros, de los faliscos y al parecer de Varrón y de Festo de la Sabina[545]. En latín se-relaciona con la raíz **men-* (cf. *mens*) que indica toda la actividad de la mente[546]. Aunque la palabra parece de origen etrusco, porque es extraña al latín[547].

El origen del culto de Minerva es oscuro. El nombre de la diosa no aparece en los antiguos calendarios. Tarquinio el Soberbio construyó fuera del *pomerium* el templo de la tríada Capitolina: *Iuppiter Optimus, Maximus, Iuno, Minerua*, divinidades que ya se honraban conjuntamente en el *Capitolium Vetus*, en una capilla del Quirinal, como nos dice Varrón[548], pero quizás este acto haya que analizarlo más que como expresión de la antigüedad del culto de esta diosa, como un acto político de la influencia de la patria de los Tarquínos. Frente a la masculinidad divina que dominaba entre los latinos, cuya jerarquía de dioses se encabezaba por *Ianus, Iuppiter, Mars, Quirinus*, se introducen las diosas protectoras de las ciudades de la Italia del sur, Juno Reina; y de Falerios, Minerva[549]. Roma, por otra parte, no tiene reparo en acoger en su retablo a los dioses de los pueblos que se le someten como el *Iuppiter Latiaris, Diana* de Aricia en el Aventino, etc., aunque los mantiene fuera de su *pomerium*.

Espera que esta buena acogida a los dioses favorecerá la coalición de los pueblos bajo su égida[550]. Con todo, el culto de Minerva hasta el momento tiene unos límites muy restringidos. En Orvino, en la Sabina, tenía un antiguo templo[551]. En la Campania y demás regiones de la Magna Grecia, Minerva se identifica pronto con Atenea.

Muy temprano las antiguas fiestas llamadas con el nombre femenino plural *Quinquatrus*, el 19 de marzo, tuvieron en su celebración el signo de Minerva. La celebraban sobre todo los estudiantes y los artesanos, hasta el punto que en el calendario de Preneste se llama *artificum dies*. Ovidio la describe así:

> Jóvenes y tiernas doncellas ¡obsequiad a Palas! ¡Quien sepa granjearse el afecto de Minerva será sabio! Muchachas, después de haber aplaudido a Minerva ahuecad la lana y aprended a disminuir los copos de la rueca. Esta diosa también enseña a hacer correr la lanzadera a lo largo de los hilos tendidos sobre el telar y a apretar con el peine la trama demasiado floja. Hónrala tú que quitas las manchas de los vestidos sucios; hónrala tú que preparas las calderas de metal para hervir los vellones. Sin el favor de Palas, nadie logrará enmarcar bien los pies con el calzado, aunque sea mejor zapatero que Tiquio, y aunque tenga las manos más diestras que elantiguo Epeo, si Palas le es hostil, será un manco. También vosotros los que arrojáis las enfermedades por arte de Febo, entregad a la diosa un poco de lo que recibís. Y vosotros, los maestros, aunque se os escamoteen vuestros honorarios, no despreciéis a la diosa: ella es quien proporciona nuevos alumnos. Y tú, que manejas el buril, o tú que grabas a fuego los colores en las tablillas, o tú, que con sabia mano das a la piedra formas armoniosas: ella es la diosa de mil suertes de trabajos: ciertamente, ella es la diosa de la poesía[552]…

Después de la toma de Falerio en el 241 a. C., la Minerva Falisca fue instalada en Roma en una capilla o *Mineruium* al pie del monte Celio[553] nombre de *Minerua Capta*[554]. Pero ya existía otro antiguo templo dedicado a Minerva en el Aventino, cuyo aniversario de consagración, el 19 de marzo, coincidía con las fiestas de *Quinquatrus*, por lo cual estas fiestas pasaron a honrar a Minerva.

Minerva, deidad protectora y maestra de todas las artes, no aparece en las fiestas antiguas romanas, quizás —sospecha Dumézil— porque en la Roma primitiva, como en la India védica, los artesanos no eran un tipo del hombre diferenciado. Las artes existían, las palabras que designan en Roma el moldeo de la tierra, el tejido, la actividad del carretero son indoeuropeas, lo cual supone una técnica transmitida de padres a hijos. Pero la manufactura se hacía en privado, en cada familia, no llegaban a constituir gremios, y por ello Minerva no tenía grandes manifestaciones de culto público. Pero no es imposible que la diosa tuviera su culto en Roma al propio tiempo que en Falerio; solamente que los faliscos revalorizaron antes a la patrona de sus especialidades, invocándola públicamente antes que en Roma[555].

Minerva tuvo buena fortuna en Roma, hasta el punto de que juntamente con Júpiter y Juno forman la tríada capitolina, y en este monte tenía su *celia* con Juno y Júpiter, dedicada por M. Horacio Pulvillo, en el año 309 a. C.[556]. Dice Varrón: «Capitolio Antiguo porque allí estuvo el sagrario de Júpiter, Juno y Minerva desde mucho antes de que se construyera el templo del Capitolio[557]». Tenía otro templo en el Aventino, cerca del ara de Diana, donde hoy se alza la iglesia de Santa Prisca. Existía ya en los tiempos de las guerras de Aníbal, y se había dedicado en un 19 de marzo, la antigua fiesta de Marte. Este templo lo reconstruyó Augusto[558], quizás más que de reconstrucción se trate de ampliación, en él seguían teniendo su *collegium* los *scribae histrionesque* desde el tiempo de Livio Andrónico[559]..

Minerva se relaciona con la *Fortuna*[560] y *Iuuentus*[561]. El nombre de Minerva en la Etruria no se halla más que en los espejos, en alguno de los cuales se lee también *θalna*, que puede identificarse con la *Iuuentus* latina.

Pero Minerva, deidad inventora de los oficios y de las artes se sobrepone muy pronto a Atenea Ergané de los griegos, con lo cual sobre la Minerva latina se proyecta toda la Atenea griega, comunicándole todas sus atribuciones de divinidad ciudadana, política y guerrera. De ahí que la *Menrua* etrusca aparezca ya armada. En la *cista* de Preneste, Minerva está representada como una guerrera bizarramente ocupada de Marte, también guerrero.

En Roma la helenización de Minerva se manifiesta ya claramente en el *lectisternium* del año 217, en que Minerva hace de pareja con Neptuno[562]. Ennio la enumera entre los doce dioses mayores, siguiéndole todos los poetas y oradores romanos.

Cicerón se complace en presentar a Minerva como *custos urbis*. Dice Plutarco: «Cicerón subiendo al Capitolio la estatua de Minerva que tenía trabajada en casa mucho tiempo hacía, y a la que daba gran veneración, la consagró a la diosa con esta inscripción: 'A Minerva, protectora de Roma'»[563] o *Minerua custos*[564]. Pompeyó le dedica como Atenea Niké, identificada con Nerio la compañera de Marte en la vieja religión romana y con *Bellona*[565], un templo *de manubiis*, es decir, construido con el precio de la venta de un botín[566]. Las relaciones de Minerva con Marte no se presentan como las de dos guerreros, sino de dos enamorados, si atendemos al episodio referido por Ovidio en el día 15 de marzo, fiesta de Anna Perenna, la vieja Celestina de Bovilla[567], a quien acude Marte para que medie ante Minerva porque: «Yo armado me consumo en el amor de Minerva armada[568]».

El culto de *Minerva-Medica* se explica por la participación en las fiestas del *Quinquatrus* del gremio de médicos, del que Minerva es patrona[569]. En el Aventino tenía un templo Minerva Médica[570], por su asimilación con Atenea Ergané.

Minerva es considerada como *dea lanificii*[571], en los *quinquatrus* aparece celebrada también por las hilanderas, tejedoras y teñidores[572].

La leyenda troyana y la creencia de que en la *penus Vestae* se conservaba el Palladium, que identifican con el de Troya, entre las prendas de la seguridad del Estado[573], no produjo ningún rito especial.

5
Otras divinidades romanas

Hemos expuesto los grandes dioses romanos, los que precisamente constituyen la tríada precapitolina, y capitolina clásica, que desde el principio actuaron activamente en todos los negocios de la vida romana. Además de ellos había un gran número de dioses que Roma consideró con más o menos atención según las épocas y las circunstancias. Muchas divinidades se esfumaron y nos dejaron el recuerdo de unos ritos o unas ceremonias que luego no podemos explicar más que por hipótesis, o con razones un tanto misteriosas o supersticiosas. Los viejos calendarios de piedra nos han transmitido igualmente divinidades que para nosotros son puros nombres, o el recuerdo de unas fiestas que comportan consigo, que en muchas ocasiones nos resultan difíciles de precisar. Y es que la piedra constituye monumentos más fieles que la memoria y que los sentimientos del hombre y conserva mucho mejor las cosas tal y como fueron en la antigüedad, sin admitir las innovaciones necesarias que la religión tenía que ir experimentando a través de los tiempos.

Muchas de las divinidades que aparecen en los viejos calendarios romanos, decían ya muy poco en los tiempos clásicos, y no servían más que como objeto de estudio para los anticuarios y como elemento de cita o de alusión cultual, un

tanto romántica muchas veces, para los poetas augusteos. Pero nosotros, al intentar hacer una ligera reseña de la religión romana, debemos de presentarlos con la mayor fidelidad posible, y lo haremos por orden alfabético tal y como los hemos presentado en el extracto de los viejos calendarios.

1. *Angerona*

Angerona es una diosa romana sobre la que tenemos muy escasos elementos de juicio. Su imagen estaba puesta sobre el altar de Volupia[1], en la *Curia Acculeia* o *in sacello Volupiae*, junto a la puerta Románula, hacia la parte norte del Palatino. Su imagen aparecía con un dedo sobre la boca que tenía cerrada y sellada, como recomendando el silencio[2].

El nombre procederá, según unos, del *angere* y sería la divinidad que libra de la angustia y de las preocupaciones secretas «porque aleja las angustias y las preocupaciones de las almas[3]» y por eso está cerca de una diosa que parece haber personificado el contento y el placer[4]. Otros dicen que los romanos le daban culto porque en una circunstancia en que una epidemia de anginas asolaba a los hombres y a los animales se sintieron liberados por Angerona[5]. Aunque al parecer nada tiene que ver la palabra con la raíz de *ango*[6], la coincidencia de nombres y la época en que caen sus fiestas da pie a Dumézil para una explicación ingeniosa del carácter de esta divinidad. En los días brevísimos y angostos del solsticio de invierno, en que se habla de la luz *angusta*[7], cuando por fin el sol o el día emerge *ex latebris angustiisque*[8], la religión dispuso que un día, con un culto especial, aliviara de esta «angustia», y como para las calamidades de la guerra se encontró a *Bellona*, y para las tristezas de la orfandad

Orbona[9], y para aliviar de las molestias del cansancio a *Fessona o Fessonia*[10], así también, para librar a los hombres de esa opresión y angustia de los días más cortos, se acudió a la protección de Angerona.

Piensan algunos que Angerona sería el nombre de la divinidad oculta que protegía a Roma y que estaba prohibido nombrar para que, ignorando su nombre, los enemigos de la ciudad no pudieran jamás evocarla. Por eso tendría puesto el dedo sobre la boca ordenando el secreto[11]. Pero los autores que hablan de tal secreto conocen su nombre. Además el silencio significado por la diosa, hay que interpretarlo mejor, por unos momentos de reconcentración para lanzarse luego a la salvación del peligro y de la angustia que traen consigo los brevísimos días (*bruma*) del invierno. Cuando la diosa salga de su reconcentración, los días empezarán ya a crecer. De esta forma se entiende bien la definición que de Angerona se da en un glosario greco-latino: Angerona es «la diosa de la voluntad y de los momentos favorables[12]».

Las fiestas *Angeronalia* o *Diualia*, se celebraban el día 21 de diciembre, ofreciéndose un sacrificio a la diosa en la *curia Acculeia*[13]. Puestas en los días más cortos del año parece que Angerona, lo mismo que Dea Día se encuentran entre los dioses que indican renovación del año. Por otra parte, tampoco caen lejos estas fiestas de las dedicadas a las divinidades del suelo romano, Saturno, Ops, Acca Larentia, con los cuales es posible que Angerona tenga estrecha relación.

2. *Anna Perenna*

Diosa romana, cuya fiesta se celebraba el 15 de marzo en el bosque que tenía consagrado a la orilla del Tíber, a donde se

iba pública y privadamente a sacrificar al santuario de Anna Perenna *ut annare et perennare liceat*[14], que parece haber sido en Roma la fiesta de la iniciación de la primavera. La muchedumbre ha salido a unos prados que se hacen junto a la ribera del Tíber. Los unos se acomodan sobre el verde césped, formando agradables corros de amigos y de amigas al claro sol del día; otros preparan sus tiendas de campaña, para protegerse del sol; otros forman sus emparrados con las ramas de los árboles; y otros construyen ligeros cobertizos con sus togas sostenidas por cuatro cañas. Todos beben a placer y se encienden con el sol y con el vino. Se desean largos años de vida, y para que se les concedan, apuraban el número de copas que igualaran a los años apetecidos. Si lo consiguen como desean muchos hombres superarán la edad de Néstor, y muchas mujeres serán verdaderas sibilas. Cantan los aires que aprendieron en el teatro y danzan al compás de los últimos ritmos de la moda. Al volver hacia casa se tambalean, y los que no han podido asistir a la fiesta, dicen al verlos: «¡qué felices son!»[15].

La pompa —dice Ovidio— la he visto muchas veces, pero ¿quién era esta diosa? Hay muchos rumores equivocados, se responde, y es necesario exponer la relación verdadera. Y el poeta, con los eruditos de su tiempo, precisa que es Anna Fenisa, la hermana de Dido, fundadora de Cartago. Al suicidarse la enamorada de Eneas, el reino de Cartago se vio invadido por los pueblos vecinos. Los fenicios de Cartago huyen a la desbandada por donde pueden. Anna, después de largas y penosas peripecias[16], llega al litoral de Laurento. Allí precisamente se encontraba Eneas, que ya había vencido a Latino y reinaba pacíficamente sobre aquellas regiones. Contempló a los náufragos y creyó conocer entre ellos a Anna. Efectivamente se reconocieron, y Eneas la recibió con todos los honores y respetos debidos en su propio palacio.

Pero Anna advirtió muy pronto que Eneas amaba profundamente a su esposa Lavinia, y loca de celos se escapó del palacio. En su huida llegó al borde del lago Numicio y se arrojó a él. Cuando la gente enviada por Eneas fue rastreando las huellas de la fugitiva, la última la encontraron en la orilla del lago y al querer hacer los lamentos debidos escucharon una voz que decía: «… *Placidi sum nympha Numici: Amne perenne latens Anna Perenna uocor*[17]». Al oír esta declaración los que la iban buscando, se sientan sobre el césped y celebran, bebiendo y cantando, la conversión en ninfa de la reina de Cartago.

Según otra hipótesis, recordada también por Ovidio[18], Anna Perenna sería una anciana que habitaba en Bovilla, pobre pero honradamente. Cuando la plebe se retiró al monte Sacro y empezó a sentir la falta de comida, Anna preparaba los alimentos que podía (*liba*) con sus propias manos y los distribuía a la plebe necesitada. Este acto gustó muchísimo al pueblo, y hechas las paces, le honraron con una estatua, le erigieron altares y la veneraron como diosa plebeya.

Y ante la posibilidad de la pregunta del porqué en esta fiesta cantan y bai tan libremente las muchachas y beben con tanta abundancia todos los romeros, empalma Ovidio otra leyenda: Ya había entrado Anna en el reino de la divinidad, cuando recibió la visita de un galán de gallardez imponente. Ella se emocionó. Era Marte a quien no dejaban descansar ni vivir los intensos amores que sentía por Minerva. Así se lo declaró a Anna Perenna que se veía rogada por el dios a hacer el triste papel de tercera, convenciendo a Minerva que consintiera en yacer con Marte. Anna le dio esperanzas, pero pidió tiempo para conseguirlo, y cuando bien le pareció, aseguró al galán que todo estaba tramado. Dispuesta la cámara nupcial de Marte y esperando con emoción a Minerva entró la novia con la cara cubierta con el velo azafranado,

como era costumbre. En el momento preciso Anna descubrió su rostro y Marte advirtió que había sido burlado por Anna. La fiesta de este día es como un eco del gozo y de la algazara con que Venus recibió la noticia de la burla sufrida por Marte.

Se añade que Anna Perenna podría ser Temis, madre de las Horas, o Io, Atlántida, nodriza de Júpiter[19], o la Luna, cuyas fases serían una explicación natural de la leyenda en que Anna aparece siempre joven y siempre vieja. Anna Perenna sería la diosa de los años, a quien se le pide en su fiesta el poder cumplir gran número de ellos. Su fiesta se celebra pública y privadamente.

3. *Carmenta*

Como todas las divinizaciones de los elementos se presta a grandes confusiones cuando se trata de delimitar su figura. Se confunde con Fatua, con Fauna, y a veces se toma por la *Bona Vea*. Su carácter primordial parece ser de una linfa o ninfa de las aguas, lo cual es suficiente para reconocer en ella el espíritu profético y mágico y para explicar su nombre, procedente de *carmen*[20].

Por su poder profético conoce al mismo tiempo el pasado y el futuro, por eso anuncia a su hijo Evandro cuanto ha de suceder. Evandro, descendiente de Arcade, recibe sobre todo la nobleza de su madre Carmenta, que muy temprano desde niña empezó a lanzar profecías llenas de dios. En el tiempo oportuno previsto por ella, aconseja a su hijo que salga de la Arcadia y ella misma le acompaña. Bajo la inspiración de la madre llega la barca que los transportaba a Hesperia y penetra por el río Tusco, Una vez llegaron junto al campo Marte, Carmenta admira unas pocas cabañas de pastores que por allí había, invoca a los dioses y desembarcan en la orilla derecha,

conjurando antes a los ríos, a las fuentes y a las Náyades. Una vez en tierra Carmenta empieza a referir lo que está viendo en el futuro sobre aquellas colinas. Aquí se alzarán —dice— inmensas murallas, y las leyes que aquí se dicten se cumplirán en todo el mundo. En estos montes está reconcentrada la síntesis de la historia. Aquí llegarán unas naves dárdanas. Y aquí se alzará la Troya derruida. Aquí traerá Eneas sus *sacra* y sus *penates* y Vesta recibirá a los dioses de Ilion. Anuncia también el futuro de Hércules, y al final ella misma, gratísima a los dioses es venerada en sus fiestas Carmentalia, como verdadera diosa[21]. Va siempre unida a sus hermanas las *Carmentes*[22], de las cuales la una mira siempre para adelante, *Anteuorta* o *Prouorta*; y la otra, *Postuorta*, para atrás[23]. Por esta sabiduría se le atribuye la educación de los pueblos latinos, a los cuales enseñó el abecedario, ya directamente o ya por medio de Evandro.

Como divinidad mágica juega un papel extraordinario en los nacimientos que favorece por medio de encantos consiguiendo ya en su tiempo los partos sin dolor. También en este menester va acompañada de sus hermanas, a quienes se invoca como *Antevorta* si el niño aparece en el nacimiento de cabeza, o como *Postuorta* si aparece de pies.

Una vez nacido el niño las *Carmentes* descubren su destino por la situación de los astros en el momento de nacer. Por eso se confunden a veces con las Parcas, que son también tres como ellas.

Preside la primera colonización del Palatino. En Virgilio, por un anacronismo, Evandro muestra a Eneas la puerta Carmentalis, que en realidad no aparece en la *Roma cuadrata*, sino en las murallas de Servio Tulo. Estaba situada al pie del Capitolio, al lado del Tíber, sobre el *saxum Carmentae*[24], donde después se edificará un *fanum* con dos altares a

Carmenta Prorsa y Postuorsa[25]. Cerca de este lugar se encontraba la fuente más pura y más santa de Roma, la de *Iuturna*, que estaba íntimamente relacionada con Carmenta. Desde antiguo tenía su *flamen Carmentalis.* De los dos días que tenía asignados en el calendario, el 11 y el 15 de enero, el primero lo compartía con *Iuturna*[26]. El día 11 de enero el *flamen Carmentalis*, asistido por pontífices ofrecía a Carmenta sobre su altar un sacrificio no sangriento, como lo pedían las ninfas[27]. Nada podía recordar la muerte junto al altar de quien protegía los nacimientos, ni siquiera podía llevarse junto a sus altares objetos de cuero. Esto había que evitarlo para no exponerse a un duro castigo[28]. Cuatro días después, el día 15, se celebraba una nueva fiesta de Carmenta en su aspecto de *Anteuorta* y *Postuorta*[29], depositándose los obsequios en los dos altares de las Carmentes[30].

Entre las diversas explicaciones que se dan de esta segunda fiesta se dice que las matronas desde que, en el tiempo de Camilo, habían entregado todas sus joyas para la defensa de la patria, tenían el privilegio de ir por la ciudad conducidas en sus carros; pero un buen día el senado les quitó el privilegio. Ellas en su enojo juraron no dar hijos a sus maridos. El senado revocó entonces su decisión. Las matronas quedaron triunfantes y dotadas de una fecundidad extraordinaria, y por ello elevaron un santuario a Carmenta, dotado de su fiesta correspondiente[31].

Carmenta invocada bajo los aspectos de profetisa y de maga, se aproxima a las sibilas; como madre de Evandro y protectora de los nacimientos, recibe la veneración de las madres. Por eso cuando nace algún niño monstruoso en la ciudad, se hace una procesión expiatoria, pasando por debajo de la puerta Carmental[32].

4. *Ceres*

Ceres es una de las varias diosas de la fecundidad de la tierra que tiene la religión romana, como *Tellus, Ops, Bona Dea*. Parece que Ceres en un principio es un nombre genérico, equivalente al oseo *Kerrés, kerré* que es un sustantivo masculino y femenino correspondiente a *genius*; tiene un adjetivo *kerriús* = «genialis». También en latín antiguo se conoce *kerus o cerus*, con el sentido de *genius* (cerimonia - sanctimonia); para lo cual el umbro tiene *çerfus* y el adjetivo *çerfius*[33]. En el canto de los Salios se llama a Jano *duonus cerus es*, «bonus genius es[34]», y una copa en relieve de la fábrica de Cales lleva la inscripción *keri pocolom* «genii poculum».

En cuanto a la etimología la relacionan a la raíz de *creare: ceres a creando dicta*[35]; y Paulo explica *Cerus manus* por «creator bonus[36]». Los Campanos conocían desde muy temprano la divinidad de Deméter, divinidad que atraía la atención de un pueblo productor de cereales. Por eso se dan las explicaciones de Varrón: «(Terra) quod gerit fruges, Ceres[37]» y Servio: «Sabini Cererem panem appellant[38]». Al identificarse Ceres con Deméter, enseguida se forma la leyenda de que Deméter y Dionysos habían venido al país y se habían disputado agriamente la posesión del mismo[39]. Deméter empezó identificándose con Damusa adorada en Capua, que enseguida se transformó en aquella zona en *kerrí*, y muy pronto después se aplicó ese nombre para designar a la diosa de los cereales, con lo cual tenemos a Ceres identificada con Deméter. Esta identificación perjudicó grandemente a Ceres romana, porque tomó de la diosa griega las características e incluso las ceremonias y los ritos, llegándose incluso a hablar de una *Ceres vengativa* que respondía a una Deméter infernal[40].

Además la tríada griega Deméter, Perséfone y Dionysos, se traduce en oseo por *Kerrí*, *Lúvfrús* y *Lúvfrí*, y en latín Ceres, Liber y Libera. De la Campania precisamente toman los etruscos ya en el siglo VI a. C. el nombre del personaje *Kerrí* o Ceres y lo colocan entre los penates celestes[41]. Prueba de la antigüedad de su culto es la existencia del *flamen Cerealis*. Roma se abastecía de trigo de la Campania. Cuando A. Postumio, dictador, vencedor en el lago Regilo, consultó los libros sibilinos traídos de Cumas, para conjurar la esterilidad de la tierra y la penuria, encontró la orden de construir un templo a la tríada campana *Deméter*, *Dionysos* y *Coré*, es decir, Ceres, Liber y Libera. El edificio fue dedicado tres años después por el cónsul Sp, Casio[42]. Fue el primer templo enteramente griego de Roma[43] hasta el punto que el culto y la lengua eran totalmente griegas[44]. Por eso fue contado entre los *sacra* peregrina[45] como el de Esculapio y el de Cibeles. Las sacerdotisas eran griegas y hasta la época de Cicerón habían sido siempre tomadas de Napóles o Velia[46], cosa que manifiesta el origen campano del culto de esta tríada. Este culto en Roma no tuvo nada de original ni de indigno. Aquí llegó de la Italia meridional y de Sicilia, no directamente de Grecia. Durante el tiempo de las revoluciones de los Gracos fue cuando los libros sibilinos ordenaron aplacar a Ceres. Los romanos en vez de dirigirse a Eleusis fueron a Enna, y con ello entraron en Roma las leyendas sicilianas de Deméter[47] y se reciben como dogmas indiscutibles[48]. El último eco de esta leyenda se halla en J. Firmino Materno[49].

Los *Cerialia* se celebraban el día 19 de abril en que termina un ciclo de fiestas iniciadas el día 12 siguiendo por los Fordicialia del 15, que ponen en relación los sacrificios de Tellus y de Ceres. A la *Tellus grauida* se le inmolan vacas preñadas, y a Ceres la cerda llena, con lo cual se índica que ambas diosas, si no son la misma, se cuidan de la fecundidad,

de la fructificación y del crecimiento. El templo de Ceres se encontraba cerca del Circo Máximo. En él distribuían los magistrados el trigo y el pan a la plebe en las épocas de escasez. Los juegos estaban presididos por los ediles. Se llamaban *Cerealia, ludi Cereris*, o *ludi Cereales*. Al principio sólo se celebraban en circunstancias especiales, luego todos los años del 12 al 19 de abril[50]. Se conmemoraba en ellos la vuelta de Proserpina a la tierra, tal como se contaba en Enna de Sicilia, por lo menos ya en los tiempos clásicos[51]. Eran días de regocijo y todos vestían de blanco: *alba decent Cererem: uestes cerealibus albas sumite*[52]. En el fondo de la leyenda latía el recuerdo de la invención de la agricultura, por eso no se ofrecían víctimas cruentas a excepción alguna vez de alguna cerda[53], que se inmolaba a Ceres como diosa telúrica. Festo recuerda un sacrificio de dos cerdas[54], pero de ordinario se contentaba la diosa con miel, leche, incienso y blandones encendidos[55]. Al sacrificio seguían los juegos que duraban varios días. En estas fiestas, de signo plebeyo, los plebeyos invitaban a comer a los patricios[56] que, a su vez, correspondían en los *Megalesia*. El día más solemne era el último, 19. En la campaña se celebraba una procesión alrededor de los campos[57]. En la ciudad esta procesión iba por el circo[58] y todo el pueblo se echaba nueces y bombones a manos llenas[59]. Tras una corrida de caballos desuñidos (*partitos equos*), tenía lugar un rito ajeno a toda clase de sacrificios, pero de sentido misterioso, que para algunos es un acto de purificación y de fecundación, relacionado con las espigas que acaban de aparecer y concretamente para protegerlas contra el tizón (*robigo*), o para salvaguardarlas de los incendios como el causado en las mieses por la zorra de la leyenda que expone Ovidio[60].

Otra fiesta de Ceres (*sacra publica*), llamada *Anniuersarium Cereris*[61], fue establecida durante la segunda

guerra Púnica y caía en el mes de agosto, unos días después del aniversario de la batalla de Cannas, que tuvo lugar el 2 de agosto del 216. La celebran las matronas solas y se preparaban a ella con una abstinencia de nueve días. Vestidas de blanco, y coronadas con espigas iban a ofrecer a la diosa las primicias de los campos[62]. Esta abstención explicaría por qué en ocasiones se presenta a Ceres como enemiga del matrimonio[63], ya que ordinariamente se cuenta entre las diosas que presiden las nupcias[64], fundadora incluso del matrimonio del que existe una forma llamada *Nuptiae Cereris*[65].

También se conocía el *ieiunium Cereris*, instituido en el año 191 a. C. por indicación de los libros sibilinos. Se celebraba cada cinco años el 4 de octubre, pero este rito se fue olvidando con el pasar del tiempo[66].

Antes de empezar la siega se le ofrece una *cerda praecidanea*[67]. En las *feriae sementiuae*[68] y el 13 de diciembre, al terminar la sementera, van unidas en la conmemoración religiosa Tellus y Ceres[69].

Pero Ceres a buen seguro que todavía más atenta que al crecimiento de los cereales está al de las personas, por eso está relacionada con el matrimonio[70], e incluso, como dice Festo, se le honra con la *deductio*, ceremonia en la que precedía ardiendo un blandón en honor de Ceres[71]. La protección de Ceres seguirá sobre el matrimonio puesto que, según Plutarco[72], Rómulo estableció una ley que limita a tres faltas la permisión de que el marido arroje a la mujer de su casa: envenenar a los hijos, falsear las llaves y cometer adulterio, si lo hace sin que la mujer haya cometido ninguna de estas tres faltas, «la mitad de su hacienda pasaba a ser propiedad de la mujer y la otra mitad ha de entregarse al templo de Ceres».

Y como hay una relación muy íntima entre lo que surge de la tierra y lo que a ella vuelve, los dioses de la fecundidad suelen ser también de los muertos. Cuando una familia ha quedado impura por la muerte de una persona de su comunidad debe purificarse la familia con el sacrificio de una cerda que, por estar aún el cuerpo presente, se llama *praesentanea*[73]. Si el muerto no es inhumado, la familia debe ofrecer a Ceres otra cerda, ahora llamada *praecidanea*. Ceres, pues, por una parte, queda confundida con *Deméter* y, por otra, con *Tellus*.

5. *Consus*

La hipótesis que hace derivar *Consus* de *consilium* es popular[74] y con ello se trata de explicar el carácter de consejero que a veces se atribuye a este dios, como se ve por una inscripción grabada sobre su mismo altar: «Consus consilio; Mars duello, Lares coillo potentes[75]». Los modernos prefieren relacionarlo con *consul-consulo*, pero quizás tampoco supere la categoría de popular. Otros relacionan la palabra con la raíz de *sero, consero, conseui*, de ahí el dios *Consiuius* o *Consus*, dios de las semillas. Así también *Ops Consiua o Consiuia*, que es una deidad muy próxima a *Consus*, como *Saturnus*, *Ianus* y *Terminus*. Para otros el nombre derivará de *condere, conditus*, el dios oculto, el dios conductor misterioso de la vida bajo el suelo, carácter atribuido porque su altar estaba soterrado[76]. En cuanto al nombre no se ve, hoy por hoy, una relación convincente, pero sí puede asegurarse que es uno de los dioses primitivos de Roma, relacionado con la misma fundación de la ciudad. Según se afirma, el rapto de las Sabinas tuvo lugar en la festividad de los *Consualia*[77], hecho del que dimana su

condición de consejero por suponerse que fue él quien inspiró a Rómulo la idea del rapto[78]. En realidad es un dios rural y agreste, muy apto para los pastores y labradores que establecieron la ciudad de Roma. Cuando entraron los dioses griegos con sus refinamientos, Consus pasa a divinidad de segunda categoría y su carácter queda entonces un poco desvaído.

Se celebraban dos fiestas *Consualia*, unas después de la sementera, el 15 de diciembre, y otras el 21 de agosto, después de la siega y la trilla[79]. El altar del dios, tan antiguo como la misma Roma, estaba situado en una extremidad del Circo Máximo, construido por Tarquinio en la *Vallis Murcia*, junto a los bordes que marcaban la vuelta de los carros[80]. Durante todo el año estaba cubierto de tierra, para significar la acción misteriosa y subterránea del dios que hacía germinar la simiente y florecer la mies. Solamente se descubría los días de fiesta para ofrecer sobre él el sacrificio y depositar las ofrendas[81]. No tenemos constancia más que de los *Consualia* de agosto, durante los cuales ocurrió el rapto de las Sabinas. Las ceremonias religiosas siguen celebrándose siempre igual. El *flamen Quirinalis*, asistido de las Vestales, realizaba el sacrificio[82]; los pontífices presidían las carreras de caballos, libres de sus carros, en el circo[83]. Era una jornada de mucha alegría, y de gozo ligero y popular: diversiones campestres, competiciones de carreras a pie, de saltos sobre pellejos untados de aceite[84]. En estas fiestas participaban también los animales que ayudaban al hombre en sus trabajos del campo: bueyes, caballos, mulos, asnos. Hoy lucían coronas de flores y quedaban todo el día en libertad.

En los *Consulia* de diciembre también descansaban los animales de labor, y según Festo, había carreras en el circo de carros tirados por mulos[85]. La *aedes Consi* era un segundo santuario de Conso, al lado de *Aedes Vortumni* en el

Aventino; era mucho más reciente, puesto que había sido consagrada por C. Papirio Cursor en el año 293 o 272 a. C. En este santuario se celebra la fiesta el 12 de diciembre.

6. *Dea Dia*

Diosa venerada especialmente por los hermanos Arvales, puesto que no se halla más que en las actas de este colegio. Unos la identifican con *Ops*, otros con *Ceres*, y otros con *Tellus*. Era una divinidad campestre[86]. Se le ofrece incienso, vino, frutas secas y frescas, panes coronados de laurel. Tenía una estatua, en un templo redondo, erigido en medio de un bosque sagrado, a cinco millas de los muros de la ciudad, sobre el camino que lleva a la Campania. Allí celebraban los Arvales su fiesta que exponemos ampliamente al hablar de este colegio sacerdotal[87].

7. *Fides*

Dada la importancia que los romanos concedían a la fidelidad u honradez (*fides*) se explica que fuera muy temprana la divinización de *Fides*[88]. Su culto parece que se remonta al rey Numa. La *Fides*, que es la concreción de la equidad en las estipulaciones verbales, ha formado el carácter distintivo del vigor moral de la raza romana[89], cuyo tipo exponente es M. Régulo[90].

No se conoce más que un templo dedicado a la *Fides*, el que construyó Numa en el Capitolio, próximo al de Júpiter[91]. El *sacellum* construido personalmente por Numa, debió de ser muy pequeño, porque para Cicerón fue el primer templo el de Atilio Calatino, al principio de las guerras púnicas, que luego, más tarde, restauró Emilio Escauro, contemporáneo de

Cicerón[92]. Allí se fijaban las tablas de bronce en que estaban grabados los documentos públicos y los *diplomata militaria* u *honestae missiones*[93].

Júpiter era el guardián de la fe jurada; el día de los *idus*, que era el día de la luna llena, se llamaba también el día de la *Iouis Fiducia*, porque el dios de la luz (*Lucetius - Diespiter - Iuppiter*) era el dios de los compromisos claros y sin reticencias. El día 1 de octubre se celebraba una fiesta especial dedicada a la *Fides*, la presidían los tres flámines mayores, el de Júpiter, el de Marte y el de Quirino[94], dominando la idea de la obligación recíproca de guardar el secreto, *Fides secreta*[95]. Según el ritual procedente del rey Numa, debían ir al templo, en un carro cubierto, tirado por dos caballos, y ofrecían un sacrificio con la mano cubierta con mitón blanco, porque la mano derecha está especialmente consagrada a la *Fides*, de ahí la *iunctio dexterarum*[96].

El nombre exacto del templo era: *Aedes Fidei Populi Romani*; y el de la diosa: *Fides Publica*; es decir, que era la sede religiosa de las convenciones públicas y del derecho internacional[97].

Durante el imperio, la palabra *Fides Publica* pierde mucho de su concepto religioso y democrático; aplicándose sobre todo a la fidelidad debida al emperador, especialmente por parte del ejército.

Plinio denuncia en nombre de la filosofía la multitud de seres divinos que, como la *Fides*, la *Concordia*, la *Felicitas*, etc., no podían ser más que meras representaciones de vagas ideas abstractas[98].

8. *Flora*

En los primeros tiempos *Flausa, Flosa* (oseo *Fluusa*). Es una divinidad itálica que velaba por las flores de todas las plantas y, sobre todo, de las más útiles al hombre: cereales, árboles frutales y viña. Era venerada no sólo en Roma, sino también entre los sabinos, los marsos y los samnitas, y a veces va asociada a Ceres[99]. Era una fuerza oculta, pero daba la fecundidad a la tierra para que germinaran las plantas, florecieran y su flor cuajara en frutos[100].

En los *Indigitamenta*, Flora aparece asociada a Robigo y en los poetas también a Pomona. Su culto está relacionado en Roma con una serie de festividades en que, durante el mes de abril, se pedía por la prosperidad de las cosechas y la buena recolección a los dioses protectores del campo. Para servicio de su culto y del templo que tenía al sur del Quirinal había un *flamen Floralis*, llamado también *flamen Pomonalis*, de los últimos en la categoría de los flámines, pero que aún existía en tiempos del Imperio[101]. En sus sacrificios se ofrecían ovejas. Entre los años 240-238 se reformó su culto según normas sibilinas, por un voto ofrecido por los cónsules para ver de remediar la catástrofe de las cosechas[102]. Se erigió a Flora un nuevo templo junto al Circo Máximo, dedicado por los hermanos *Publicii*, ediles plebeyos. La dedicación tuvo lugar el día 28 de abril, fecha que luego se consideró como *Natalis Florae*; se establecieron los juegos Florales, que se prolongaron hasta el 3 de mayo. El templo de las proximidades del Circo Máximo fue restaurado por Augusto, y dedicado por su sucesor el año 17 d. C., y más tarde por Símaco en 391.

Una tradición convierte a Flora en una cortesana, sumamente bienhechora del pueblo, puesto que habiendo conseguido un gran cúmulo de riquezas, legó toda su fortuna al pueblo, para que celebrara todos los años las fiestas Florales. Esta leyenda incrementada con otras referencias de

Ovidio, explicaría que las fiestas fueran un tanto lascivas, hasta unirse a ellas todas las cortesanas de Roma. La variedad de los colores en los vestidos ponían por las calles tal policromía que imitaban la riqueza del colorido de las flores del campo. Se iluminaban además las calles para que prosiguiera la algazara y la licencia entrada la noche.

En los juegos no se hacían cazas de leones ni de leopardos sino de cabras y de liebres, porque Flora no es diosa de los bosques, sino de los jardines y de los huertos a los que perjudican estos herbívoros[103].

9. *Fons*

Fons es la personificación de la divinidad de las fuentes y de las aguas vivas[104] de la religión romana, Lo mismo que la tierra y el cielo, también las fuentes se divinizan porque encierran el misterio suficiente para reclamar la atención de los romanos y el fenómeno del surgir de las aguas tan benéfico para el hombre tenía que ser personificado y divinizado. Además de *Fons* los romanos conocían a *Fontus, Fontanus* y el femenino *Fontana*[105]. Empieza considerándose el espíritu divino, la gracia, el beneficio que reside en todas las aguas potables que surgen naturalmente del suelo, hasta que luego se condensa en una personalidad que tiene por padre a Ianus Patulcius y por madre a Iuturna. Este dios tenía un ara en el Janículo[106], y en el año 231 a. C. Papirio Maso le dedicó un templo fuera de las murallas, delante de la puerta Fontinalis. Naturalmente su culto iba asociado al de su padre Jano y al de su madre Iuturna. Según la leyenda, en el momento en que los sabinos se aproximaban al Capitolio, Jano desde su templo del Foro emitió una cantidad tal de agua sulfurosa que les impidió el llegar hasta la falda del

monte[107]. La fuente más famosa de las fuentes romanas es *Iuturna*, o Diuturna, personificación del agua inagotable. En Roma tuvo mucha importancia el culto de las fuentes. Durante cuatro siglos la ciudad se contentó con el agua que surgía espontáneamente en su recinto, ya que Rómulo tuvo buen cuidado en elegir un lugar abundante en fuentes[108]. En un principio los habitantes de la ciudad cuadrada se surtían de la fuente del Lupercal, pero sobre todo de la Iuturna, cuya agua contenida por una construcción de piedra, llamaban *lacus*[109].

Al pie del Aventino, hacia la puerta Capena, brotaba la fuente de *Picus* donde era venerada esta divinidad con la Buena Diosa, Fauno y Júpiter Elicio. A esta fuente se acudía en rogativa en tiempos de sequía, conjurando el pontífice a Júpiter en la ceremonia del *Aquaelicium*. En la procesión, formaban los magistrados sin sus insignias y las matronas con los pies descalzos; y si no conseguían el agua, la procesión seguía hasta el *lapis Manalis* del templo de Marte en la puerta Capena.

En este mismo contorno se hallaba la fuente de las *Casmenaae* (Carmenae, Camenae), donde habitaba la ninfa Egeria, que inspiraba a Numa los principios de su legislación y de su gobierno[110]. Situada en un bosque sagrado, delante de la puerta Capena[111], era la fuente a donde en un principio iban las Vestales todos los días a buscar el agua necesaria para sus ritos[112]. La religión de esta fuente se perdió porque se aposentaron por allí los judíos después de la toma de Jerusalén por Tito y se infestó todo el cantón de suciedad[113].

Cerca de la puerta Capena manaba la fuente de Mercurio adonde acudían a orar los pequeños comerciantes y a buscar agua para rociar con ella sus mercancías y conseguir el derecho de engañar a sus clientes[114].

En el campo Marte consagró Luctacio Catulo un templo a Iuturna, honrada ya en el Capitolio como divinidad acuática. Esta divinidad, según dice Servio, vino de Lavinio, centro religioso de la confederación latina, y donde había una fuente Numicia con propiedades medicinales, a la que se venía a buscar el agua desde Roma para todos los usos religiosos públicos[115]; pero de ordinario se piensa que Iuturna procede de la Etruria. Trato religioso se daba también a las aguas del *Amnis Petronia* que surcaba el campo Marte, y a las de la *Fons Cati*, que manaba en la misma región.

El día 13 de octubre se celebraban las fiestas de las fuentes en general, *Fontinalia* o *Fontanalia*. Uno de los ritos consistía en arrojar flores a las fuentes y coronar con guirnaldas los brocales de los pozos[116]. Los Arvales sacrificaban a Fons al mismo tiempo que a los Lares y a Flora. Como víctimas ofrecían dos carneros[117]. Según Ovidio, Numa ofreció a la fuente Picus una oveja y Horacio promete a la fuente Bandusia, flores, vino y un cabritillo al que le están reventando los cuernos[118].

Con frecuencia se atribuye a las fuentes la virtud profética, como a la fuente Albunea, porque, como dice Plinio, no hay región en el mundo donde se manifiesten mayores maravillas[119]. Con todo, fuera de la Oda 3, 13 de Horacio, en la literatura se habla poquísimo del culto de las fuentes, siendo lo ordinario que al referirse a las aguas vivas se hable de las ninfas.

Y no obstante ello el cristianismo tuvo que luchar bastante para conseguir la desmitificación de las fuentes, y para ello iba consagrándolas a los santos de mayor devoción en la comarca.

10. *Liber*

De origen itálico y antiguo es el dios *Liber* o *Liber pater*, como también se llama. Pero perdió muy pronto su carácter primitivo ante el influjo de la mitología griega, hasta el punto de que algunos mitólogos modernos piensan equivocadamente que es el dios Zeus o el Dionysos helénico.

Podemos constatar la existencia de *Liber pater* y su compañera *Libera* y dar un aspecto de su carácter y prerrogativas, muy distintas de las que recibe después de su contaminación con la mitología griega. Es cierto que los romanos del último siglo de la República no tienen ideas claras sobre este dios. *Liber* se relaciona con Júpiter en ocasiones, como cuando se llama al padre de los dioses *Iuppiter Liber* en Furfo entre los Vestinos[120]. Inscripciones dedicadas a *Ioui Libero* las encontramos entre los Ferentanos, los Sabinos y en los Campanos de Capua. Así se lee también en Roma en el calendario de los Arvales en el día 1 de septiembre[121].

Las formas más antiguas del nombre de *Liber* eran *Loebasius* o *Loebesus*[122], *Leiber*[123], *Leber*[124], relacionado con el oseo *Lúvfreis* «Liberi». Varrón en San Agustín, Séneca y Paulo se basan para el estudio de la etimología de la palabra en el adjetivo *liber*. Dice San Agustín: «*Liber* se llama así porque libera a los varones y a las hembras de la opresión del semen produciendo su emisión[125]»; y Séneca: «El nombre de *Liber* no se da por ninguna licencia literaria al inventor del vino, sino porque libera al alma de las preocupaciones y la fortalece y tonifica y le da audacia para emprender cualquier resolución[126]»; Paulo discurre así: «Se da este nombre a *Liber* porque los que beben mucho vino lo dicen todo con mucha libertad[127]»; y por fin Ovidio refiriéndose al nuevo género de vida que emprenden los jóvenes romanos al tomar la toga

pura o libre: «Puesto que eres *Liber,* por ti hoy se toma la toga libre y se emprende una época de la vida de mayor libertad[128]». Cicerón, en cambio, lo relaciona con *liberi* «los hijos» y escribe: «Y porque a los que nacen de nosotros los llamamos *liberos*, por eso los nacidos de Ceres son *Liber* y *Libera*[129]».

En cambio los modernos prefieren confesar que la etimología es poco clara, pero buscan relación con el peligno *loufir* y el falis. *loferta*, raíz indoeuropea, *leudh-* con el sentido de «el de la germinación», «el que asegura el nacimiento de la mies»; pero no hay seguridad en la derivación de la palabra.

Propias del *Liber* itálico, anteriores por ende a la influencia griega, son las fiestas *Liberalia* que se celebraban el 17 de marzo, sin que tuvieran nada que ver con los *Dionysia* y los *Ludi Liberales*, establecidos más tarde. Las primitivas fiestas *Liberalia* aparecen en los calendarios más antiguos de Roma, por ejemplo, el llamado de Numa, y figura en él con letras mayúsculas, señal, pues, de su importancia y antigüedad. Desgraciadamente no tenemos muchos detalles sobre su celebración, tan sólo las escasas noticias que da Varrón[130], en que ya mezcla *Líber* con Baco[131]. Según Varrón en este día se desplazan por toda la ciudad unas señoras ancianas, coronadas de hiedra, llamadas sacerdotisas de *Liber*, y van vendiendo a los transeúntes pasteles hechos de harina, miel y aceite. Cuando alguien los compra, quitan un trocito y lo ofrecen al dios en nombre del comprador.

Cicerón recuerda a su vez que en este día tomaban la toga viril (*toga uirilis, libera, pura*) los jóvenes que cumplían sus 17 o 18 años[132] y Tertuliano dice que el día de los *Liberalia* las familias comían en la calle, cada una delante de su casa[133].

Estas fiestas se celebraban en la primavera para invocar la protección de la divinidad sobre las cosechas que se estaban

haciendo ahora en el campo. Las ofrendas de harina, aceite y miel eran precisamente el símbolo de los productos más ordinarios y que representaban mejor a todos los frutos de la tierra romana. *Líber* hacía crecer y llegar a buen término también a los jóvenes, que en estas fiestas estrenaban un nuevo género de vida, como favorecía y guiaba el desarrollo de las cosechas del campo.

San Agustín recoge de Varrón y recuerda otra ceremonia en honor de *Líber* que, habiendo tenido sin duda alguna su origen en el campo, luego se refugia en alguna determinada ciudad, como Lavinio, y tenía un carácter fálico. Ya que es el único documento de estas fiestas destinadas a buscar la fecundidad de los campos y la buena cosecha, alejando toda clase de conjuro. «Los misterios de Libero —dice—, a quien hicieron presidir las semillas líquidas y, por tanto, no sólo los licores de los frutos, de entre los cuales ocupa el primer lugar, en cierto modo, el vino, sino también los sémenes de los animales, ruborízame decir a cuánta torpeza llegaron, y ruborízame por la prolijidad del discurso, pero no por su arrogante enervamiento. Entre las cosas que me veo obligado a silenciar, que son muchas, una es ésta: En las encrucijadas de Italia se celebraban los misterios de Libero —dice Varrón —, y con tal libertinaje y torpeza, que en su honor se reverenciaban las vergüenzas de los hombres. Y esto se hacía no en privado, donde fuera más verecundo, sino en público, triunfando así la carnal torpeza. Este impúdico miembro, durante las festividades de Libero, era colocado con gran honor en carrozas y paseado primeramente del campo a las encrucijadas y luego hasta la ciudad. En la villa llamada Lavinio se dedicaba todo un mes a festejar a Libero. En estos días usaban todos las palabras más indecorosas, hasta que aquel miembro, en procesión por las calles, reposaba por fin en su lugar. A este miembro deshonesto era preciso que una

honestísima madre de familia le impusiera públicamente la corona. De esta manera debía amansarse al dios Libero para el mayor rendimiento de las cosechas. Así debía repelerse el hechizo de los campos, a fin de que la matrona se viera obligada a hacer en público lo que ni la meretriz, si fueran espectadoras las matronas, debió permitirse en las tablas. Sólo una razón fundó la creencia de que Saturno no era suficiente para las semillas. Esta era el que el alma inmunda hallara ocasión para multiplicar sus dioses…»[134]. Esta última idea la había expuesto ya San Agustín: «Si fuera suficiente tan grande poder de Saturno para las semillas, ¿a qué viene el buscar para lo mismo otros dioses, especialmente Libero y Libera, esto es, Ceres?»[135].

Estas ceremonias no tienen nada que ver con la vendimia, puesto que el mes de marzo, cuando apenas la viña apunta sus yemas, no es tiempo para fiestas del dios del vino, pero sí de un numen que reanime la tierra para los cereales. Además, no conviene olvidar que según dice Plinio, el *fascinus* o *phallus* es un culto propiamente romano: «el falo… venerado por las vestales de Roma como un dios[136]».

Por tanto, el carácter de *Líber o Líber pater* es de un dios de la fecundidad, cuyo símbolo es el falo, y es invocado como protector de la fertilidad agrícola y de la generación animal.

Pero ya muy al principio de la República, con ocasión de un hambre desoladora, consultaron los libros sibilinos y dedujeron la necesidad de introducir la diosa eleusina Deméter y con ella vinieron Jacchus-Dionysos y Koré-Perséfone, tríada que recibieron con el nombre de *Ceres, Liber* y *Libera*[137]. La ofrenda de su templo fue hecha por el dictador A. Postumio en el 496 a. C., y la dedicación tres años más tarde, por el cónsul Sp. Casio. Este templo estaba cerca del circo Máximo. Según el calendario de los Arvales, el 1 de

septiembre se celebra la fiesta de *Iuppiter Liber*, en el Aventino, luego allí tenía otro templo. Y otro también en el Capitolio.

Iacchos se confundió fácilmente con el *Liber* latino, porque en Eleusis primitivamente Iacchos era un dios agrario y sus ritos y símbolos expresaban la fecundidad universal. Pero por otra parte el Iacchos absorbió el genio de Dionysos, y de esta forma *Liber pater* es pronto para los latinos el dios de la viña. Es el sentido con que lo invocan los tratadistas de agricultura, por ejemplo, Columela[138], y luego Arnobio[139] y San Agustín[140]. Los viñadores lo celebran juntamente con *Libera* durante las vendimias en el mes de octubre[141].

Pero Dionysos en Grecia es además objeto de un culto misterioso, con influencias tracias, frigias, lidias y sus fiestas *Bacchanalia* se celebran con gran desenfreno. Un senadoconsulto del año 186 las prohibió en Roma. En las fiestas *Liberalia* a *Liber pater* se le asocia *Libera*, divinidad muy secundaria en la tríada *Ceres, Liber, Libera*, asimilada a Koré-Perséfone y, a veces, a Ariana y otras a Hécate: *Libera triformis*[142]. En el mismo 17 de marzo incidió luego el *Agonium Martiale*, por pura coincidencia y sin el favor popular. Los *Liberalia* tenían sentido enteramente agrícola. Los juegos escénicos se celebraban en los *Cerealia*, llamados también *Ludi Liberales*[143].

11. *Mater Matuta. Matralia*

El nombre de *Matuta*, que generalmente va acompañado del apelativo *Mater —Mater Matuta*[144]—, procede de un tema en *-u-*matu-* «bondad», no atestiguado, de donde también *maturus*, y todo ello de la raíz **ma-*, de donde *manus, -a, -um* «bueno[145]», *manis -e* «delicado, bueno», cf.

inmanis-, *Mana* «la buena madre», *manes* y *mane*[146]. Todos estos términos llevan la idea de «puesto a punto, en buena condición». *Matuta*, pues, «buen punto del día», «cuando el día comienza a estar bien», es decir, la aurora. «Los antiguos —dice Paulo Festo— la llamaban *Madre Matuta* por su bondad; a lo apto para el uso llamaban *maturum, mane* al principio del día y a los dioses subterráneos, dioses *Manes* para que fueran invocados en las súplicas como buenos; y en el canto de los Saliares, *Cerus Manus* significa "creador bueno"[147]». Por tanto Matuta: «buen punto del día» o la aurora, como dice Lucrecio: «A su tiempo debido, Matuta dispersa a la rosada aurora por las regiones etéreas, y abre de par en par las puertas de la luz[148]».

Mater Matuta, aurora, personifica en sí la luz bienhechora de la mañana, como Juno, Jana, Diana. El mismo Jano que abre las puertas del cielo es invocado como *Matutinus*[149].

G. Dumézil encuentra una bella relación entre estos ritos de los *Matralia* con unos relatos del Rigveda, en que la Aurora persigue y rechaza a las tinieblas como un arquero heroico arroja al enemigo. Las Auroras van también en persecución de las tinieblas y del genio del mal. Las auroras —nobles diosas— están representadas en Roma por las *bonae matres* y las *uniuirae*, que se lanzan contra la esclava, representación del elemento dañino y del mal nacimiento[150]. En cuanto al segundo rito, las súplicas por los sobrinos: Usas (la Aurora) y Rātrī (la Noche) son hermanas, cuya relación con el Sol o el Fuego se presenta de diversas formas, porque a veces las dos aparecen como madres del Sol o del Fuego; y en otros lugares el Sol es hijo solamente de Rātrī, pero su crianza corre a cargo de su hermana Usas[151]:

11) Las dos hermanas gemelas se han revestido de

colores diferentes,
la una es brillante y nacarada, la otra negra.

13) Lamiendo el ternero de la otra, ella ha mugido.

14) La multiforme se viste de bellos colores, se mantiene erecta,
lamiendo el ternero de año y medio.

De estas variantes se deduce una idea predominante: la Aurora amamanta y cría al niño que es, a la vez, suyo y de su hermana la Noche; o solamente de esta hermana. Gracias a lo cual este niño, el Sol (en las explicaciones litúrgicas el Fuego de las ofrendas, o el Fuego) salido de la matriz de la noche, llega a la madurez del día. Estas aproximaciones explican maravillosamente los dos ritos de los *Matralia*. Pero los romanos, gente realista y positiva, no imaginaron jamás que el niño tuviera dos madres, sino una madre y una tía: el Sol, hijo de la Noche, es traído en brazos de su tía la Aurora[152]. De esta forma el culto de Matuta se entronca en el mundo indoeuropeo en sus más puras esencias, que luego se enturbiaron con las mitologías griegas.

Porque es natural que cuando sobre el origen de la luz se pone en contacto una diosa, se le relacione enseguida la idea de la maternidad, como a Juno Lucina[153], y de ahí también *Juno Matuta*[154]. Luego los mitólogos griegos confundieron a Matuta[155] con su *Ilithya*[156].

Sus fiestas, los *Matralia*, se celebraban el 11 de junio y conocemos perfectamente sus dos ritos característicos: 1.º El templo de Matuta, en el Foro Boario, está reservado a las *bonae matres*[157], que no se han casado más que una vez, *uniuirae*, y cuyos esposos viven[158]; y prohibido a la gente servil. Las matronas reunidas introducen en el día de su fiesta, en el interior del templo, una esclava, a la que arrojan

enseguida a bofetadas y vergajazos[159]. Ovidio[160] busca la razón de ello: Matuta odia a las esclavas, porque una de sus siervas se entendía secretamente con su marido Athamas, y además entregó a los labradores las semillas tostadas, cosa que ella negó siempre, pero que publicaba la Fama. Por eso Leukothea-Matuta odia a las siervas. Como se ve la razón dada por Ovidio depende totalmente de la mitología griega, por la que Ino-Leucocea, hija de Cadmos y Harmonía está ya identificada con Matuta. Puta fantasía. La fiesta la celebraban al día siguiente de haber presentado a Vesta los manjares en platos que recordaban los tiempos arcaicos, y unas pastas cuya receta conserva Catón[161] y que confeccionaba Simulus de Virgilio en el *Moretum*[162].

El segundo rito es sorprendente: las matronas llevan en sus brazos, «tratan con todo cariño» y recomiendan a la diosa no sus propios hijos, sino los de sus hermanos o hermanas, por tanto, en calidad de tías, de donde procede la función de la tía en la sociedad romana con relación a los sobrinos y sobrinas que han perdido a sus madres[163].

Estas dos escenas que debían desarrollarse en dos momentos diversos, Plutarco las refiere seguidas[164]: «Comenzó a hacer estas plegarias y votos a los dioses, que si tenía glorioso fin la guerra daría grandes juegos y consagraría un templo a la diosa, a quien llaman madre Matuta los romanos. Puede pensarse que ésta es la misma que Leucotoe, por la especie de ritos que en sus cultos se practican: porque introduciendo una esclava en su santuario, le dan de bofetadas, y después la lanzan fuera; a los hijos de los hermanos los ponen en el regazo en vez de los propios, y ejecutan cosas muy parecidas a las de las nodrizas de Baco, y a los horrores y trabajos que a causa de la concubina sufrió Ino[165]».

Los *Matralia*, fiestas de Matuta, se celebraban enseguida después de los *Vestalia*, que eran el 9 de julio[166]. Tenían lugar en el Foro Boario, en el templo dedicado, según la tradición, por Servio Tulio[167], pero que sin duda era ya del tiempo de Numa. El templo estaba emplazado cerca de la puerta Carmental, en la ribera izquierda del Tíber, casi frente por frente al templo de la Fortuna, y por ello se ha pensado que éste se habría construido por los plebeyos como reacción en contra del templo de Matuta de origen y significación patricia. Si el templo de la Fortuna fue construido, como se piensa, por Servio Tulio, habrá que ver en ello mejor una voluntad de conciliación que de hostilidad entre las dos clases sociales que él quiso unificar.

Como es muy probable que sobre el área del templo de la Fortuna esté hoy la iglesia de Santa María Egipciaca, el templo de Matuta será el circular que se conserva todavía, según la restauración del siglo II de nuestra era y que, equivocadamente por su forma, se llama de Vesta o de Hércules. Este templo construido en honor de Matuta en tiempo de la monarquía, reedificado por primera vez por F. Camilo después de la conquista de Veyes, y dedicado por él, durante su dictadura en 396 a. C.[168], fue reedificado por última vez en el siglo II d. C., según hemos apuntado. O quizás el templo rectangular llamado de *Portunus*, que la leyenda llama hijo de Matuta.

En el siglo II a. C., se considera a Matuta diosa marina y madre de *Portunus*, porque sabemos que T. Sempronio Graco, después de la conquista de Cerdeña hizo poner en el templo de Matuta unos cuadros conmemorativos de su campaña con un relieve topográfico de la isla y de los lugares donde se habían desarrollado sus batallas. Esos cuadros eran exvotos, como los que colgaban los navegantes en los templos de las divinidades marinas[169].

¿Cómo ha llegado Matuta a convertirse en diosa marina? Si, como sucede al parecer, la mitología tiene como hijo suyo a *Portunus*, la explicación es sencilla. *Portunus* era prácticamente el genio de la habitación sedentaria, su símbolo era la llave, porque en realidad es *Ianus* honrado con el sobrenombre de *Portunus*[170]. Los progresos de la navegación en Roma, y el cobro de importancia de la desembocadura del Tíber en las costas del Lacio, hicieron de *Portunus* un dios de estas puertas (Ostia) marítimas. Como por otra parte las divinidades de la luz, de la claridad del cielo, tuvieron siempre relación con los navegantes, Matuta empezó a ser invocada sobre el amanecer en los mares. Por estos tiempos además se conoce a Ino-Leucocea, a quien se asimila Matuta y, naturalmente, su hijo *Portunus* se identifica con Palemón-Melicetes. Ovidio refiere esta asimilación en su largo relato de los *Matralia*[171]. No obstante, estas atribuciones marítimas no hicieron olvidar del todo el primitivo carácter de Matuta, que seguía venerándose tierra adentro, como en Benevento, en Preneste, etc.

12. *Neptuno*

La poca importancia que se dio a este dios en la primitiva religión romana ha hecho que carezcamos de todo dato para deducir el carácter primitivo de Neptuno, que luego asimilaron los latinos al Poseidón de los griegos. Sin embargo, la presencia de unas fiestas *Neptunalia* en el calendario, suponen la existencia de este dios en la religión de la ciudad[172].

El nombre tiene una forma adjetiva como el de tantos dioses romanos: *Portunus, Fortuna*, etc., Bréal y Bally lo relacionan con *nebula*, y sería el dios de los nublados y luego

del elemento húmedo[173]. Es posible la existencia de una forma *neptu- «substancia húmeda», en av. *napta* «húmedo», pero no podemos llegar a más. Es un dios de las aguas dulces y fertilizantes, antes de que el influjo griego le atribuyera el dominio de los mares[174].

Los *Neptunalia* se celebran el 23 de julio[175] y para liberarse de los ardores del sol se construían barracas de follaje, *umbrae*. A estas fiestas precedían las llamadas *Lucaria*, los días 19 y 21 del mismo mes, cuyo carácter estamos muy lejos de tener esclarecido. El tiempo de la canícula en que se celebran sugiere a unos que estas fiestas podrían destinarse a suplicar a los dioses el remedio contra la sequía, como piensa G. Wisowa. No habrá que descartar tampoco el sentido acogedor y protector de los bosques en los momentos de los grandes calores e incluso de graves calamidades y peligros personales o populares. Los *Lucaria* se celebran precisamente, como indica Paulo Diácono, en el *lucus permagnus*, entre la Via Salaria y el Tíber, donde se habían refugiado los romanos derrotados por los galos en la batalla Alliense el 18 de julio. Estos juegos se celebran el 19 y el 21 del mismo mes. En un calendario antiguo que conserva Gruter. 133, se lee en el día 15: *Lucar(ia) n(efastus) p(rimo),* y en el día 21: *Lucar(ia) lud(i).* Otros hablan de desbroces, como Latte, y otros de desbroces y desenraizamientos como Dumézil[176]. En las fórmulas antiguas de la religión romana, por ejemplo, la conservada por Gelio[177], por Varrón[178] o por Servio[179], Neptuno aparece asociado a la diosa Salacia, cosa que tampoco nos aclara nada, puesto que la palabra es un puro nombre. Salacia ¿de *salax-Salax*, diosa de las cortesanas? ¿O de *salum* «el mar»? = diosa del mar[180], A esta interpretación, que es la más corriente, hay que ponerle el reparo de que surge después de haber identificado a Neptuno con el Poseidón griego. Otras veces Neptuno aparece relacionado

con *Venilia*, otra diosa desconocida, que podría ser una Ninfa, o quizás la misma Venus, nacida de los mares[181].

El Poseidón griego empezó a conocerse en Italia por la Magna Grecia y en Tarento o en Poseidonia = Paestum empezaron los romanos a identificarlo con Neptuno. La primera vez que aparece Poseidón es en el lectisternio celebrado en el año 399 ó 355 a. C., en Roma[182]; en la lista de los dioses Neptuno aparece con otros cinco dioses griegos, aunque lleven nombres latinos. Neptuno figura con Mercurio. En el lectisternio del 212 a, C., ya aparece Neptuno con Minerva[183].

La idea de Neptuno en los tiempos clásicos no ofrece dificultad alguna, es enteramente el Poseidón griego, hermano de Zeus, que reina en los mares. Guando se emprende una excursión transmarina se le ofrecen sacrificios en la mar juntamente con Júpiter[184]. Por eso en la época del Imperio los *ludi Neptunales* contienen siempre naumaquias[185], y los atributos del dios serán el tridente, el delfín; y en algún caso el tridente y el cuerno de la abundancia. En las fontanas y en los puentes tiene su imagen asociada a la de las ninfas, y es el patrono de los pescadores, de toda gente del mar, y de los molineros[186].

13. *Ops*

El carácter de esta diosa tratan los anticuarios de explicarlo por el valor de la palabra *ops* usada en sentido común. Así Paulo Festo: «Se dice que Ops es la esposa de Saturno, porque por ella quisieron significar la tierra, porque la tierra confiere todos los bienes (*opes*) al género humano[187]», y Macrobio: «Con su ayuda (*ope*) se buscan los alimentos humanos[188]». Varrón la identifica también con la tierra y la palabra la

relaciona con *opus*, que ciertamente son del mismo radical una y otra: «La tierra se llama Ops porque todos tienen aquí su trabajo y todos necesitan de ella para vivir, y Ops se llama Madre, porque es la Tierra Madre[189]». Se trata, pues, de la diosa de la abundancia, y representa la prosperidad, sobre todo la fecundidad agrícola. En este sentido se relaciona con *Consus*, que hace germinar los cereales en la tierra y los conserva en los trojes (*condere*), por eso ella también se llama *Consiua* u *Opeconsiva*, y sus fiestas *Opeconsiuia* celebradas el 25 de agosto[190]. Su culto en Roma era antiquísimo, como demuestra el que el rey sabino Tito Tacio le dedicara una ara[191]. También era desde antiguo venerada en la *regia*, donde tenía una capilla «tan secreta, como dice Varrón, que nadie, fuera de las vírgenes vestales y del sacerdote público, podía entrar en ella[192]». Las fiestas *Opeconsuia* de agosto seguían a la misma distancia a las fiestas de *Consus*, del 21; las *Opalia*, del 19 de diciembre a las otras fiestas de *Consus* del 15 del mismo mes, circunstancia que expresa sin duda la íntima relación que hay entre estas dos divinidades. Lo cual quedará todavía más explicado si del texto de Varrón que acabamos de citar en la nota 192 se deduce que en las *Opeconsiuia* oficiaba el pontífice Máximo y las vestales. Lo cual da pie a que bajo la influencia helénica se la considere como fecundada por Saturno, que en la religión romana es el dios de las semillas[193]. Otro templo se le erigió en el Foro, cuya dedicación originó las fiestas Opalia. Y desde antes del 186 a. C., tenía otro templo en el Capitolio, de donde M. Antonio robó los setecientos millones de sestercios del Estado depositados por César[194]. Este tercer templo estaba relacionado con los *Opiconsiuia*. Finalmente, en el año 7 d. C., se erigió en el *Vicus Iugarius* un doble altar a Ceres Mater y a Ops Augusta, quizás para halagar a Livia que le

gustaba presentarse como Magna Mater, identificada a veces con Ops.

14. *Pales y Palilia*

Pales, protectora de los pastores, rebaños y pastos, es una divinidad de las más antiguas de Roma. Ha dado el nombre al monte sobre el que primitivamente se aposentó la *urbs cuadrata* (*Palatium*, *Palatinus*) y su culto va unido a los orígenes de la ciudad. Las fiestas *Palilia* empiezan a celebrarse el mismo día de la fundación de Roma, y llegan hasta el ocaso del paganismo[195]. Según Arnobio y Servio[196], sería al principio un dios masculino, servidor rústico y arrendatario de Júpiter, Otros piensan que viene de la Etruria y es uno de los Penates como Fortuna y Ceres. Pero según los documentos, Pales es una divinidad femenina, de naturaleza rústica y cuya comisión será el alimento[197]. Es posible que primitivamente se la venerara como *diua Palatua*, genio protector del Palatino, que tiene un *flamen Palatualis*, de los flámines menores, y en la festividad del *Septimontium* se ofrece un sacrificio llamado *Palatuar*[198].

Una vez tan sólo se habla de un templo erigido en su honor y dedicado por el cónsul Atilio Régulo en el año 267 a. C.[199]. Fuera de Roma se celebraba en los lugares llamados Palatium, como en Reate, y en la Umbría[200]. En Roma la manifestación más solemne de su culto público y privado se hacía en las fiestas *Palilia* o *Parilia*, el día 21 de abril, aniversario de la fundación de Roma. Por la semejanza del nombre de las fiestas *Parilia* se relacionan vulgarmente con *pario* y luego se piensa en los nacimientos y cría de los ganados, o con el parto de Ilia, madre de Rómulo y de Remo. La fiesta empezaba el día 20, al anochecer, y como acto previo se realizaba una

lustración de las casas y de los establos[201]. Se usaba la mezcla preparada por las Vestales con ceniza de la paja de habas, la de los bueyes sacrificados en las fiestas de los *Fordicidia* y la sangre del caballo de Octubre y otras substancias que constituían remedios eficaces de purificación, como las ramas de pino con que se coronaban los flámines, y las correas de cuero con que los Lupercos azotaban a las mujeres en su fiesta[202]..

«En los Parilia —dice Dionisio— trabajadores y pastores inauguran la primavera con un sacrificio propiciatorio, a fin de obtener la fecundidad para sus ganados[203]», aunque luego dice que se busca la purificación de las manchas[204]. Esta masa obtenida en el hogar de Vesta se extendía por el suelo de la casa o se quemaba sobre el hogar de la familia; se rociaban con agua lustral los rebaños, los establos; se barría el suelo con ramas de laurel; se colocaban unas ramas verdes sobre la puerta de casa, y en el interior se hacían sahumerios de azufre (*uiuum sulphur*) hasta que el fuerte olor hacía balar a las ovejas[205]; después se encendían sobre el hogar unas ramas de olivo macho, de pino, de sabina y de laurel. Cuanto más clara y crepitante surgiera la llama, tanto más cumplida sería la felicidad buscada, A Pales se le ofrece mijo y capacitos llenos de este cereal; se rocía su imagen con leche tibia, como hacen consigo también los pastores, y se termina la fiesta con un convite en el que el principal manjar es la leche[206].

Toda la fiesta está envuelta en un ambiente de sencillez y de paz. Al parecer se ofrecen también dos corderos como en los *Faunalia* y su carne se consumía en el banquete que cerraba la fiesta[207]. Todo ello iba acompañado de súplicas a la diosa cuyo tenor nos conserva Ovidio: Se pide protección para los rebaños y perdón por las culpas cometidas en el año que termina. Pero las culpas se reducen, al modo romano, a las inobservancias de las normas y de los preceptos religiosos: si

se introdujo el rebaño en algún lugar sagrado, si se ha dormido la siesta debajo de algún árbol sacro, si las ovejas se han metido por entre los sepulcros, si inadvertidamente se ha pasado por algún bosque prohibido turbando los íntimos deliquios del Fauno con las Ninfas, si se cortó la rama de algún árbol, si durante alguna tempestad se aproximó el rebaño a algún santuario rústico, si se turbaron las aguas de algún lago, perturbando a las Ninfas o enturbiando sus aguas. Se le ruega que sea ella quien aplaque a los dioses rústicos ofendidos y atraiga hacia nosotros su favor. Que aparte las enfermedades y que disfruten de buena salud los rebaños, los pastores y los perros guardianes. Que ahuyente a los lobos del rebaño y conceda lozanos y nutritivos pastos. Que vuelvan a casa los rebaños con las ubres repletas, y el queso fabricado se convierta en abundante dinero. Que los machos sean efectivos y las hembras llenen de crías lucidas nuestros rediles. Que la lana sea delicada y blanda, y para ello le ofrecemos unas *libas* grandes y unos vasos sacrificiales llenos de blanca leche y de encarnado arrope. Las súplicas debían repetirse cuatro veces con la cabeza vuelta hacia el levante y luego se lavaban las manos con el rocío puro del cielo[208].

Al llegar la noche se organizaba una procesión con candelas encendidas y en ella las danzas más regocijadas llevaban el gozo a todo el pueblo. El fuego para esta ceremonia había que sacarlo de un pedernal por percusión[209]. Luego se encendía un fuego sobre el que todos debían de saltar tres veces[210]. Este fuego —según Ovidio— es la lláma en torno a la cual se establece la ciudad de Roma. Esta fiesta se conserva en toda su pureza en los medios rurales, al paso que en la ciudad, sobre todo a partir de César, se le quiso dar una orientación totalmente política, de forma que el dictador dispuso que tales fiestas sirvieran para conmemorar su victoria de Munda[211], aunque la costumbre de encender

una buena fogata purificatoria en el hogar se continúa hasta después de bien entrado el cristianismo.

15. *Parentalia*

Hemos hablado ya del culto de los muertos y de los homenajes que se les rendían sobre los sepulcros durante unos días después de sepultado el difunto y en el día de su aniversario[212]. Tertuliano se mofa de los grandes dispendios que hacían sobre los sepulcros[213]. Muy temprano parte de estos obsequios pasan al culto público, en los *Parentalia*, fiesta cuya institución se atribuye a Numa[214]. Virgilio y Ovidio lo elevan a Eneas[215]. Se celebraban del 13 al 21 de febrero[216]. Del culto público no queda ningún vestigio, si no es que durante esta novena los templos estaban cerrados, los magistrados no llevaban sus insignias, el fuego no brillaba en los altares y estaba prohibido celebrar matrimonios. Dionisio de Halicarnaso dice que comenzaron sobre el sepulcro de Tarpeya a la que iban a obsequiar como heroína sus colegas las Vestales, que convirtieron su sepulcro en templo, en la cuesta sudoeste del Capitolio[217]. Cerraban las fiestas los *Feralia* con los que se confundieron muy pronto[218].

16. *Pomona*

Es una divinidad rústica, de las más antiguas de Roma y del Lacio, que preside sobre todo el cultivo de los árboles frutales. Su nombre lo explica así Ovidio: «No hubo otra divinidad más amante de los frutos de los árboles, y de ahí recibió el nombre; porque no busca las selvas, ni los ríos; ama el campo, *et ramos felicia poma ferentes*[219]». Tenía su flamen *Pomonalis*, que Varrón considera como un sacerdocio de

orígenes más remotos[220]. Se citaba seguramente en los *Indigitamenta* con otras divinidades agrícolas como *Mellona, Bubona, Epona*. A veces se ha pensado que sería un dios respondiendo a *Pomonus*, según se lee en una inscripción umbra *Puemunus* y en otra sabelia *Poimunus*. Entre Ardea y Ostia se conoce un bosque llamado *Pomonal* consagrado a Pomona, y en una inscripción de Salerno se le deja un legado: *ad exornandam aedem Pomonis*.

Ovidio la ha relacionado con Vertumnus, cantando maravillosamente los amores de estas dos divinidades[221]. Como todas las personificaciones agrestes, Pomona al final de la República, no es más que un tema literario en manos de los poetas[222]. No se conoce de ella ninguna representación gráfica. Las imágenes que a veces se le atribuyen parecen más bien de las Horas, presentando sus frutos.

17. *Portunus y Portunalia*

Portunus es propiamente un adjetivo derivado de *portus*, como si dijéramos *deus Portunus, Custos Portunus*. Y *portus* es un sustantivo de la raíz **per-* con diverso vocalismo **per-* / **por-* / **pr-* «pasar al otro lado, pasaje», tal como existe en castellano «puerto» hablando de una montaña. La forma latina *portus*, tema en *-u-* con el mismo sentido que *porta* está bien representada en avesta *paratus* «pasaje». Entre los antiguos *portus* indicaba «la casa, el palacio» como en las XII Tablas, y como recuerda Festo. De aquí que el dios protector de las casas y de las puertas, sobre todo «del pasaje a las casas» se llamara *Portunus*, y por ello lleva como distintivo las llaves de la casa[223].

Es posible que muy pronto en la antigua religión romana, *Portunus*, se identificara con Pater Tiberinus, quien se localiza

en la parte del río junto al *emporium*, y la isla Tiberina que se considera como su pacífica mansión. Cerca del Foro Boario está el *portus Tiberinus*, región en que el 17 de agosto se celebraban los Tiberinalia. Luego la puerta del río se consideró la entrada del Tíber en el mar (Ostia Tiberina), se llama *portus* y recibe como dios protector a *Portunus*, y de ahí el ritual de la fiesta mencionada por Varrón; que se celebran en el mismo día 17 de agosto, pero ya se llaman *Portunalia*. «Llamados *Portunalia* —dice Varrón— de *Portuno* a quien se consagró en ese día un templo en el puerto Tiberino y se instituyeron unas fiestas[224]».

Luego el nombre y la divinidad se extienden a todos los puertos y *Portunus* será el dios de los puertos, como Neptunus el dios del mar.

Durante la República esta divinidad se evapora, porque cada puerto se va divinizando según la costumbre griega, y la primitiva divinidad romana de Portunus pasa también a ser un útil arqueológico, o queda absorbida por Jano.

18. *Tellus*

Es natural que los romanos, pueblo de labradores, tuvieran para la tierra, productora de todos los frutos, un sentimiento especial. En la antigua religión romana es *Tellus* la única divinidad femenina. Ella, abierta a todas las semillas y gérmenes productores de las plantas y de la vida, no podría ser imaginada en otro sentido que en el femenino, a pesar de que en el mundo sobrenatural de los romanos, las mujeres no tenían significación. *Tellus mater* es designación más antigua que *Terra mater*, aunque ésta se hizo luego más popular y se halla con mucha mayor frecuencia en las inscripciones. En el fondo coincide con Γῆ Γαῖα μήτηρ de los griegos; pero entre

los latinos tiene caracteres más vulgares y se asocia a Júpiter: «Júpiter se llama "padre" y Tellus (Tierra) "madre"[225]». Se confunde muy pronto con Vesta y con Ceres[226].

En los *Indigitamenta*, figura como principio femenino de la fecundidad junto al dios masculino *Tellumo*, divinidades protectoras del suelo fértil, junto a las cuales se invoca a otras dos: *Altor Rusor* (<*rus*) y *dea Rusina*, y otros como *deus Iugatinus, dea Collatina* y *dea Vallonia*, cuya protección sobre el campo se especifica así: *Tellus / Tellumo* = protectoras del suelo fértil en general; *Iugatinus / Collatina* — protectores de las tierras en las cuestas de los montes; y sobre las colinas; *Vallonia* = protectora de los cultivos en los valles; *Rusor / Rusina* = protectora de las tierras cultivadas en las llanuras.

Pero todas estas figuras se asimilan pronto a Ceres, como vemos en Ovidio cuando escribe las *Sementiuae feriae, o Paganalia, o Feriae paganicae*[227], fiestas patronales de los *pagi*, en honor de Ceres que representa la semilla y de Tellus que la acoge en su seno, establecidas por Servio Tulio[228]. Se purificaban los *pagi* con ofertas de tortas a Ceres y a Tellus: *Matres frugum*[229]. Los *oscilla* de que nos habla Virgilio[230] los colgaban los pueblos en las ramas de los árboles en estas fiestas, según dice Probo comentando este lugar de Virgilio. Tibulo nombra únicamente a Ceres, nunca a Tellus[231]. Horacio invoca a Tellus asociada a Ceres[232]. El *Ara Pacis*, erigida por Augusto en el año 13 y dedicada en el 9 a. C., presenta en un bajo relieve la imagen de *Tellus Mater*.

Tellus era invocada en la celebración de los matrimonios: la esposa le ofrece un sacrificio antes de salir de casa de su padre o al llegar a la mansión del marido. Cuando Dido y Eneas se encuentran en la gruta, conducidos por la tormenta, presiden su unión *Iuno Pronuba y Tellus Mater*[233]. Nada hay más favorable, según Servio, en este lugar, para un matrimonio

que la coincidencia con un temblor de tierra o un trueno en el cielo.

En la religión campesina de los romanos se invoca a Tellus juntamente con Ceres, antes de comenzar la siega, en la ceremonia de la cerda, llamada por ello *praecidanea*, sacrificio que, como los *Compitalia*, los *Fornacalia* y los *Parilia* eran de los ritos populares más antiguos[234]. Es posible que en esta doble invocación Ceres sea como el numen tutelar de la mies, y Tellus la divinidad que acoge y fomenta en su seno las semillas.

El sacrificio de la *porca praesentanea*, efectuado delante del muerto, se ofrecía sólo a Tellus. Unicamente más tarde, bajo el influjo de las ideas griegas, se le asoció Ceres.

Acca Larentia, confundida con *Tellus*, *Dea Dia* y *Ops* y luego con *Ceres*, es la divinidad de los suburbios rústicos de Roma[235].

En conclusión, pues, Tellus entre los latinos, como *Gaea* entre los griegos, es la personificación del suelo fecundo en que se arrojan las semillas para que fructifiquen; donde se depositan los organismos muertos para engendrar vidas nuevas. De ahí su variedad de nombres, su popularidad sobre todo entre los agricultores que confiaban en ella, como *Tellus Mater*, porque *e terra - sunt cuncta creata*[236]. En Roma tuvo un templo dedicado por el cónsul P. Sempronio en el año 268 a. C. Los templos de Tellus eran circulares, como los de la Bona Dea, con quien se confunde a veces. En Formia se ha encontrado un templete dedicado a Tellus por T. Sextius, y junto a S. Lorenzo Extramuros en Roma una *aedicula* con una inscripción: *Terrae matri sacrum*, llamándola *Dea pia et conseruatrix mea*. La estatua representa una matrona sentada sobre un trono. Con su mano izquierda sostiene un ctetro, y

en la derecha tiene un plato. Su cabeza está cubierta con un velo y coronada de espigas, como se halla a veces la *Dea Dia*.

En honor de Tellus se celebran las fiestas *Fordicidia* desde tiempos remotísimos. Aparecen en el calendario también con los nombres *Fordicalia, Hordicidia*. El nombre, según Varrón, viene de *forda: A fordis caedendis Fordicidia dicta*[237]. *Fordus*, usado únicamente en femenino con *bos forda* del verbo *fero*, significa «la que lleva en el vientre», por tanto, vaca preñada. La fiesta se celebra el 15 de abril, unos días antes de los *Palilia* y en la misma época que los *Cerealia* y los *Ambarualia*. Por tanto su sentido es claro: todas estas fiestas forman un ciclo primaveral para celebrar la fecundidad de la tierra, de los animales y de los hombres:

> Lleno va ahora el rebaño: llenas de semillas las tierras:
> a Tellus llena hay que ofrecerle víctimas llenas[238].

El acto característico de los *Fordicidia* eran los sacrificios públicos y privados de vacas preñadas, los fetos de las vacas sacrificadas públicamente en el edificio de las treinta curias en el Capitolio, después de ofrecer las madres a Júpiter, eran llevados a la *regia*, en cuyo hogar los quemaba la Virgo Vestalis Máxima, con la ayuda de los tallos de las habas, y las cenizas de todo ello se mezclaban con la sangre y las cenizas de la cola del *october equus*, confeccionando con todo ello los *suffimenta o februa casta* que se distribuía al pueblo para la celebración de los *Palilia*[239].

La fiesta la instituyó Numa, como remedio a una esterilidad agobiante del campo y de los ganados. Pasaban por unos años en que todo fracasaba, o bien lo agostaba todo la sequía, o lo ahogaban las lluvias continuas y torrenciales, las vacas abortaban, las ovejas morían dé mal parto. Numa estaba perplejo y no veía solución al desastre. Consulta a *Faunus* y a *Somnium* previo el sacrificio de sendas ovejas. Se purifica con el agua de las fuentes, se abstiene en la mesa y en el lecho, se

despoja incluso del anillo de su mano, y se viste pobremente. Por fin llega la noche en que se le aparece *Faunus* y le manifiesta que el remedio será ofrecer un sacrificio un tanto enigmático: «hay que ofrecer dos vidas con una muerte». El sospecha, pero quiere asegurarse de la voluntad divina y va a consultar a Egeria, y ella se lo aclara: «se te pide —le dijo— las entrañas de una vaca preñada». Cumple Numa el deseo de los dioses, viene un año fecundo, y la tierra y los rebaños traen sus frutos rozagantes[240]. Sin duda el sacrificio de los becerros que pasaban del vientre de sus madres al altar del sacrificio simbolizaban e intercedían por las espigas que ahora empiezan a abrirse sobre las matas de los trigos.

19. *Vertumnus*

Vertumnus no se halla en los *Indigitamenta*, pero es una de las antiguas personificaciones de la religión agrícola de los romanos. El nombre *Vertumnus uertere (annus uertens),* como *alumnus* < *alere*, tiene las mismas características latinas que *Pilumnus, Picumnus, Vitumnus*. Varrón dice que esta divinidad procede de la Etruria[241], aunque era también venerada entre los sabinos y los romanos. En Roma su imagen más antigua se veneraba en el Vicus Tuscus[242]. Se le consideraba como el numen protector de los árboles frutales, relacionándolo con Pomona y con Ceres. La acción de Vertumnus efectuaba la transición entre las diversas épocas del año y sus variadas recolecciones.

Según una tradición conservada por Servio[243], Vertumnus es una divinidad de origen romano, relacionada con la religión del Tíber, al que cambió de curso para depositar en un lugar seco y seguro a Rómulo y Remo arrojados a sus aguas. *Tiberinus* se llama desde entonces *Vertumnus*. Los

poetas augusteos han explotado la leyenda de las mutaciones del dios, y han hecho de él una especie de Proteo, pero de aspectos cambiantes siempre hermosos y agradables[244]. Dice expresamente Propercio:

> Mi naturaleza se adapta a todas las figuras:
> cámbiame a la que quieras: siempre seré hermoso[245].

Ovidio, en uno de los episodios más bellos de las Metamorfosis, expone los diversos aspectos que tomó Vertumnus hasta lograr enamorar a la diosa Pomona[246].

Debió de asimilarse también con *Silvano*, y absorber en sí al dios umbro *Puemunus, Pumonis* entre los sabinos, y confundido con *Volturnus*, porque, sin duda su primer nombre era *Vortumnus*. Se le ofrecía un sacrificio en el Aventino el día 13 de agosto, los *Vertumnalia*, de los que no hay testimonio, pero quizás coincidieran con los *Volturnalia*, fiesta en honor del *Tíber*, el 27 de agosto, cuando las frutas empiezan a madurar[247].

20. *Vesta*

La etimología del nombre no es clara. Se relaciona con el griego ἑστία[248], pero no hay nada seguro, como en la mayor parte de los dioses puramente romanos, a los que es inútil buscar su origen filológico. Es una divinidad que, a la par que Jano, se remonta a la más profuna antigüedad romana[249]. Pero Jano es el primero, Vesta la última. ¿Quizás por ser la única diosa que en los primeros tiempos se relacionaba con los dioses? El orden sería: Jano, Júpiter, Marte, Quirino, Vesta… Su posición última está bien determinada en la expresión de Cicerón: «Y como esta diosa es custodia de las cosas íntimas, toda plegaria y sacrificio a ella se dirige en

último lugar[250]». Y en el orden que escrupulosamente establece Festo en la precedencia de los sacerdotes. El primero el *Rex sacrorum*, sacerdote de Jano; el segundo, el *flamen Dialis*, capellán de Júpiter; el tercero el *flamen Martialis*, de Marte; el cuarto el *flamen Quirinalis*, de Quirino; el quinto el *pontifex maximus*, a quien atribuimos como función específica la capellanía de Vesta. El tiene el alto gobierno de las comunidades de las vírgenes vestales y su representación legal; él las propone y recibe en el colegio vestal; él tiene la última responsabilidad sobre el culto en el altar de Vesta; él es el único hombre que puede entrar en su templo[251], y el que juntamente con las Vestales, puede conocer, ver y tratar los misteriosos objetos sagrados que se conservan en el templo y en el *penus* de Vesta[252]. Por eso Ovidio no duda en hacer hablar así a la misma Vesta, refiriéndose a César, Pontífice Máximo: *Meus fuit ille sacerdos*[253].

El día 6 de marzo es el aniversario de la elevación de Augusto al pontificado máximo; Ovidio invita a celebrar ese día con cultos extraordinarios en el altar de Vesta[254]; el calendario de las fiestas de Cumas dispone que ese día se tenga una *supplicatio Vestae dis publicis penatibus P(opuli) R(omani) Q(uiritium)*[255].

Con todo, el nombre de Vesta no aparece frecuentemente en la enumeración de dioses, pero cuando está ocupa el último lugar, por ejemplo, en los actos de los hermanos Arvales[256], que especifican los dioses a los que se ofrecen sacrificios: la lista la encabeza *laño patri*, y la cierra *Vestae matri* y *Vestae deorum dearumque.* Ovidio reúne en consejo a los dioses romanos en el momento en que Roma se ve asolada por los galos[257] y lo hace influenciado por las leyendas de Eneas y de Rómulo, según la moda, para que todo quede en la familia de los Julios-Augustos. Falta, por consiguiente, Jano, y se introduce a Venus, pero, lo que hace a nuestro caso,

interviene Vesta, la última, como decimos. Preside Júpiter (*ad solium Superis regale uocatis*), que concede el uso de la palabra ante todo a Marte, luego a Venus, a Quirino y, por fin, a Vesta, «que habló largamente en favor de su Lacio». Por fin Júpiter le ordena que no abandone su templo, porque la «Galia vencida llevará su merecido».

Cuando Rómulo está para trazar el surco del *pomerium* de la Roma naciente, dirige su ruego a los cielos e invoca a los dioses protectores de la ciudad: Empuñando la esteva del arado que arrastraban una vaca y un buey como la nieve de blancos, traza los muros de la ciudad y dice: «Júpiter, padre Marte, y Vesta, madre mía, acompañadme, y dioses todos a los que yo deba de invocar, asistidme propicios en esta obra que emprendo. Que esta ciudad viva siglos eternos como señora del mundo, y que su imperio se extienda desde donde el sol aparece hasta donde se oculta[258]».

En la enumeración faltan Jano y Quirino. Quirino, puesto que habla Rómulo, y para el ambiente de los Fastos, Quirino no es más que Rómulo divinizado después de la muerte[259]. Vesta es nombrada la última; luego siguen los dioses en general, según costumbre de la liturgia romana.

¿Por qué Vesta aparece la última? ¿Quizás por el motivo que hemos apuntado al principio de ser la única divinidad femenina, que forma el consejo superior de los dioses primitivos? La personalidad de Vesta queda un tanto difusa: «Su esencia se relaciona con las aras y los hogares[260]», y en realidad, cuando se ofrece un sacrificio a un dios en lo último que se piensa es en la misma divinidad del altar que sostiene la ofrenda, y en la del fuego que la consume. Por otra parte, si la esencia de Vesta se cifra tan sólo en este poder de aras y fuegos, sean públicos o privados, es difícil explicar siquiera que ocupe un lugar tan destacado en el retablo romano[261].

El 9 de junio se celebraba su fiesta *Vestalia* y *Iuppiter Vistor*, que aparece en la descripción de esa fiesta, habla a esta diosa con relación al trigo, y a los alimentos que de él se derivan, como si en los cometidos de Vesta se contuviera el procurar que no falte el alimento necesario a los romanos. Vamos a recorrer la exposición de la fiesta, descrita por Ovidio[262]. Vesta es la llama, el fuego: *nec tu aliud Vestam quam uiuam intellige flammam*, que hay que conservar simpre vivo para que Roma subsista[263]. Vesta al mismo tiempo es la Tierra: *et Tellus Vestaque numen idem est*[264]; por eso cuando los dioses se reúnen, unos se abrazan, otros bailan y danzan; Vesta, en cambio, permanece reclinada tranquilamente sobre el césped[265], como la tierra *stat ui sua, ui stando Vesta uocatur*[266]. Esta identificación con la tierra se deduce también de la explicación que hace el poeta de por qué el templo de Vesta es redondo: la tierra en el firmamento está en medio, sin apoyarse en ningún extremo, ni ángulo, así el fuego de Vesta[267]; la tierra está a igual distancia de todos los contornos del firmamento, por eso el fuego, se sostiene en el aire a igual distancia del muro redondo del templo por todas partes[268]; Vesta fuego y tierra, sin imagen alguna[269], está significada igual por el fuego que por la tierra[270]. Vesta, pues, es la tierra que, con su virtud germinativa, proporciona las *fruges*, y el fuego que las prepara para el alimento de los romanos. Júpiter en el consejo de los dioses romanos, que antes hemos presentado[271], da esta última recomendación a Vesta:

> Tú ahora procura que sobreabunden los alimentos que faltan
> hasta el presente y no dejes, oh Vesta, tu aposento.
> Que la cóncava máquina muela el sólido cereal;
> y lo molido con la mano lo cueza el fuego en el horno[272].

Efectivamente, al poco tiempo, empieza a caer trigo sobre los escudos, y con ello pudo remediarse el hambre ocasionada

por la invasión de los Galos[273]. Y no sólo esto, sino que habitualmente Vesta aparece relacionada con la confección de los platos sencillos: *Fert missos Vestae pura patella cibos*[274]. En las fiestas de Vesta descansan las ruedas de los molinos, adornadas con guirnaldas de flores, y reposan los mismos borricos que las mueven, engalanados con sartas de panes[275].

He aquí que los asnos coronados llevan en su cuello sartas de panes y enguirnaldadas de flores descansan las ásperas muelas. Antiguamente los paisanos no usaban el horno más que para tostar el trigo y la diosa de los hornos tenía su culto propio. El pan se cocía en el hogar mismo, debajo de la ceniza; y cascos de teja recubrían el suelo caliente. Por eso el panadero y con él el asno que hace girar la muela de piedra pómez honran hoy el hogar y a la diosa que lo preside[276].

Porque a Vesta se le dedican también las fiestas *Fornacalia* a que acabamos de referirnos, porque bajo su protección están igualmente los hornos que tuestan el farro, como las brasas del hogar que cuecen las hogazas. Vesta se encuentra lo mismo gozándose en medio de la familia, que, sentada en los bancos en torno del hogar, disfruta de los sencillos manjares que la diosa le proporciona[277]. En este sentido se confunde con *Ops* y con *Ceres*, aunque el cometido de estas diosas parece que específicamente era la concesión del grano, y el de Vesta el del pan[278]. Vesta es la diosa amante de la pureza, como el fuego[279]; en su culto ha de emplearse el agua pura de la fuente de las Camenas, cerca de la puerta Capena; y cuando hay que purificar el Capitolio, las Vestales lo hacen siempre con agua viva traída de las fuentes o de la corriente de los ríos. Sus sacerdotisas son célibes y puras, el hogar en el culto doméstico ha de estar siempre limpio[280], y como expresión simbólica del 7 al 15 de junio eran los días de la limpieza ritual de la casa de Vesta. Durante esos días las mujeres podían entrar en ella, pero descalzas. El día 15 se iba

solemnemente a tirar la basura recogida en el templo de Vesta, *delatio stercoris*[281].

El fuego perpetuo se renovaba solemnemente una vez al año, el 1.º de marzo[282], al mismo tiempo que se sustituían por otros frescos los laureles de la *regia*, de las curias y de las casas de los flámines[283].

En este hogar patrio se preparaba la *mola salsa* necesaria para inmolar las víctimas que se iban a sacrificar. Las Vestales empezaban por preparar la sal o salmuera necesaria, acto que nos refiere así Festo:

> La *muries* es según dice Veranio una salmuera hecha con sal no purificada, picada en un mortero y echada luego en una olla de tierra y después cubierta de yeso y cocida al horno. Las vírgenes Vestales la cortan después con una sierra de hierro y la depositan en una tinaja saladera que hay en la *aedes Vestae*, en la parte exterior del *penus*. Ellas echan allí agua viva o cualquier otra agua con tal no venga conducida por tubos, y se sirven de ella para los sacrificios[284].

Es decir, la toman para salar la mola o la harina que las vestales preparan cada año en días fijos según largas y minuciosas ceremonias que ellas solas conocían.

Otra regla singular propia del culto de Vesta se deduce de unas palabras que acabamos de citar en el texto de Festo: «Cualquier agua con tal que no sea conducida por tubos». Esta regla que excluye la canalización del agua en la *aedes*, nos lleva a la norma antiquísima de que el agua necesaria para la limpieza diaria, fuera a buscarse cada día, bastante lejos, fuera de Roma, excluyendo toda clase de reservas y toda conducción dentro de la *aedes*[285]. Así se explica la leyenda de Tarpeya que es sorprendida por los Sabinos cuando va a buscar el agua para la casa de Vesta; y Plutarco nos habla de la fuente de las Camenas, fuera de la puerta Capena: «Y la fuente que regaba el mismo terreno había de designarse como agua sagrada para las vírgenes Vestales, a fin de que, yendo a

tomarla todos los días, fregaran y asearan el templo con ella[286]». Vesta, como fuego que es, no se unía bien con el agua, por eso en su casa no debía haber más que la necesaria e indispensable, y es curioso que el rito de traer el agua hasta exigía una vasija especial llamada *futile* que, según describe Servio: «Es una vasija de boca ancha y fondo estrecho de que se sirven en las ceremonias religiosas de Vesta, porque el agua traída para las ceremonias no se pone en el suelo, si se hace tal cosa es materia de expiación. De ahí procede la invención de esta vasija que no se mantiene de pie, y que si pretende dejarse en el suelo enseguida se derrama[287]».

En su templo, donde arde siempre el fuego simbólico de la grandeza y de la eternidad de Roma[288], se contiene y se guarda lo más sagrado de la ciudad: *rerum custos intumarum*[289]; las *Vírgenes sanctae*[290], el *sanctissimum sacerdotium* de Cicerón; se guarda también, según se cree, un alfiler de la Madre de los dioses, unas cuadrigas de barro de los Veyenses, las cenizas de Orestes, el cetro de Príamo, el velo de Uiona y, sobre todo, el *Palladium*, y otras cosas misteriosas que sólo las Vestales y el pontífice máximo conocían[291]. El *Palladium* era una imagen pequeñita de Palas, que esta diosa había enviado misteriosamente a Troya, como prenda de su vivencia mientras permaneciera dentro de las murallas de la ciudad[292]. Se han fingido varias leyendas para explicar cómo llegó a Roma, cosa que no interesa grandemente a nuestro caso[293]. El hecho es que se guardaba con mucho cuidado, porque en su conservación se cifraba la seguridad de la permanencia del Imperio romano: *pignora nostrae salutis atque imperii*[294]. Por eso cuando entraron los galos en la ciudad la máxima preocupación de las vestales fue poner a salvo todos estos tesoros que guardaban, pero como no podían llevarlo todo, lo enterraron en el suelo, pensando que depositándolos en él, los confiaban a la misma *Vesta-*

Terra, que impediría la profanación por parte de los galos[295]. En un caso de incendio, y ante la pasividad de las vestales aturdidas, como hemos dicho antes, lo salvó todo, metiéndose entre el fuego, el pontífice máximo Metelo, con gran peligro de su vida[296].

El origen del culto de Vesta, como de todas las cosas antiguas entre los romanos, se atribuye a importación de Eneas. El héroe troyano traía consigo los *sacra* y los *dii penates* de Troya, que estableció, en primer lugar, en Lauinium, después en Alba y de ahí los pasaron a Roma[297] en tiempo de Rómulo. Al organizar Roma la religión, el culto y los sacerdocios, erigió un templo a Vesta en la falda del Palatino hacia el Foro y la Via Sacra[298]. El atrio se llamó *regio* y estaba junto a la *regia*. El templo fue erigido en forma redonda, como la tierra de la que Vesta era el símbolo. Este templo fue destruido por los galos en el año 290 a. C.; reconstruido enseguida, fue arrasado en el 241 por un incendio; luego se arruinó de nuevo en el incendio de Nerón y por otro en el imperio de Cómodo en el año 191 d. C., y lo restauró últimamente Septimio Severo. En el año 1870 se desenterraron los fundamentos del templo, que se rehízo en parte para colocar los fragmentos de la inscripción, que se había encontrado ya en el año 1497.

Con Vesta estaban íntimamente relacionados los Penates del pueblo romano: «Los penates no distan mucho de la naturaleza de Vesta[299]», con los cuales la confunden algunos arqueólogos, como Macrobio. «Es manifiesto que Vesta pertenece al número de los Penates o, ciertamente, es su compañera, de forma que los cónsules, los pretores, los dictadores cuando toman posesión de su magistratura van a Lavinio a ofrecer un sacrificio a los Penates y a Vesta juntamente[300]». Los Penates del Estado, al igual que en las casas privadas, habitaban junto a Vesta, como se ve de la

noticia que da Tácito en el incendio de Roma por Nerón, entre otros templos ardió «el templo de Vesta con los penates del pueblo romano[301]».

21. *Volcanus y Volcanalia*

El dios *Volcanus* o *Volkanus* romano responde en su idea a *Hephaistos* y a *Velxanu* etrusco, con el que es probable tenga una etimología común *Velxa-Volca-*[302]. En este sentido sería una divinidad de la vegetación que presta el calor a la tierra, para que germinen las semillas; y según Servio los etruscos atribuían también a Vulcano el lanzamiento del rayo[303]. Es posible que esta divinidad la recibieran los etruscos de los cretenses.

En los poetas latinos se le llama con mucha frecuencia *Mulciber*, de la raíz de *mulceo*, según explica Paulo Festo: *Mulciber: Volcanus a molliendo scilicet ferro dictus. Mulcere enim mollire siue lenire* est[304], sustituyendo un nombre por otro, aún sin considerarlo como el dios herrero.

Vulcano es *el dios del rayo*, es decir, el fuego celeste. El área que tenía consagrada en el Foro llamada con su nombre, *Volcanal*, estaba adornada con la estatua de oro de un actor herido por un rayo en el circo, y la de Horacio Cocles, trasladada del *Comitium* al Volcanal porque había sido tocada por un rayo del cielo[305]. Sobre el brocal del *puteal Libonis*, construido para enmarcar el sitio preciso donde había caído un rayo, figuraban los emblemas de Vulcano[306].

El *dios de los incendios*. El protegía de los efectos incendiarios del rayo. Su templo estaba situado fuera de los muros de la ciudad[307], ya que según Vitruvio es norma de la ciencia etrusca que no habite entre los hombres el dios que puede abrasarles las casas[308] o, mejor, para significar que el

fuego de este dios debía lanzarse contra las potencias invasoras de la ciudad. Dicho templo se hallaba cerca del circo Flaminio, y aparece mencionado por primera vez en el año 214 a. C. Recibía culto desde mucho antes en la falda del Capitolio, entre el Foro y el Comicio, donde, sobre un pequeño espacio llamado Volcanal, tenía dedicada un área a cielo abierto, llamado *area Volcani*. Desde allí vigilaba los rayos devoradores, los *fulmina*.

Volcano, desde el Volcanal, protegía los granos almacenados contra las inundaciones de las aguas y la devoración por el fuego. Por ello su fiesta, los Volcanalia, se situaban el 23 de agosto, tiempo en que por el exceso de calor y por la época de la recolección, corría más peligro de incendio, sobre todo, en las eras.

Se le sacrificaban sobre el altar del Volcanal pequeños peces vivos «en lugar de vidas humanas[309]». Este aspecto de Vulcano era muy claro en Ostia. En Roma también, sobre todo a partir de Augusto.

El *dios del calor fecundante*. Este es uno de los caracteres más antiguos y la fiesta de los *Volcanalia* no se omitía jamás en ningún calendario agrícola.

Bajo este aspecto aparece entre los labradores de España todavía en el siglo VII[310]. Esto, explica sus relaciones con *Maia* y *Ops*. *Maia*, la antigua divinidad de la tierra, es invocada con el nombre de *Maia Volcani*[311], a ella ofrece un sacrificio el día 1.º de mayo el *flamen Volcanalis*[312]. A *Ops opifera* se le ofrece un sacrificio el mismo día de los Volcanalia, 23 de agosto[313].

En torno de los *Volcanalia* se celebran también las fiestas de los *Consualia*, 21 de agosto, los *Opiconsiua, 25* de agosto, formando las tres fiestas un ciclo de cultos, en honor de las divinidades agrícolas.

Vulcano es también *el dios del hogar*. Hay varias leyendas que presentan a Vulcano en este sentido, y como genio o fuego del hogar tiene como hijo a Caeculus, fundador de Preneste[314], y a Servio Tullio, que nació de Ocrisia[315]. Por este aspecto se relaciona Vulcano desde antiguo con Vesta, hasta el punto que se los empareja en el primer *lectisternio* que se celebra durante la segunda guerra Púnica, en el año 217 a. C.; se asocian en el mismo pulvinar como esposos Vulcano y Vesta[316]. Bajo este concepto del dios del hogar fue invocado Vulcano por Rómulo y Tatio como garante de su unión[317], y honrado por ellos con un altar en el Volcanal. En este altar era venerado como símbolo de la concordia pública; por eso Camilo elevó en el año 367 a. C., en su área, el templo de la Concordia, que se llamaba luego *area Concordiae o area Volcani et Concordiae*.

El *dios herrero*. Volcano aparece imaginado muchísimas veces en aspecto de Júpiter para quien fabrica los rayos, *opifex fulminis*[318]. En este sentido es una réplica del Hephaistos griego, no el Vulcano de Roma. Con todo, en el lectisternio del 217, se coloca junto a Vesta como Hephaistos[319].

El *dios guerrero*. Su oficio en la guerra está relacionado con el fuego devastador, que ha de extenderse sobre el territorio enemigo. En este sentido se le conoce e invoca desde los primeros tiempos de Roma. En muchos calendarios de Roma y de Italia se señala el 23 de mayo un *tubilustrium*, celebrado en su honor[320]. Por eso se relaciona con Quirino. En los Volcanalia se ofrece un sacrificio a Quirino en el Quirinal[321]. En el campo de batalla se le ofrecen las armas cogidas al enemigo[322].

En las fiestas *Volcanalia*, 23 de agosto[323], se celebraban sacrificios solemnes en el Volcanal y en el templo del *Circus Flaminius*[324], ofrecido por el *flamen Volcanalis*, seguidos de

unos juegos públicos en el mismo circo Flaminio, juegos que venían celebrándose ya desde el año 217 a. C. Por la asociación con dioses de la tierra estos juegos tenían carácter de fiesta agrícola y popular. Se arrojan al fuego peces del Tíber, llamados vulgarmente *maenae* para aplacar las almas de los muertos. Tal parece el sentido que hay que dar a las palabras de Festo: *pro animis humanis*[325]. Un rito singular de estas fiestas, que no se ha explicado todavía era el colgar los vestidos al sol.

Las escasas imágenes que se conservan de Vulcano, se duda entre la cara lampiña o barbada, pero siempre aparece con los símbolos del martillo (*malleus)* y las tenazas (*fórceps*); con frecuencia junto a un yunque (*incus*), vestido con una túnica corta (*exomis*), con las piernas y los brazos libres para el trabajo, y el *pileus* de artesano. Con frecuencia se le presenta en la fragua rodeado de cíclopes, que tiene como trabajadores a su mando. Pero esto después de su identificación con Hephaistos que, por cierto, no tuvo mucho éxito, ya que los griegos no habían imaginado un dios asimilable a Vulcano.

22. *Volturnus. Volturnalia*

Uno de los dioses indígenas más antiguos de los romanos; padre de Yuturna y suegro de Jano[326]. En todos los calendarios se señala el 27 de agosto en la fiesta *Volturnalia*, y se precisa con la inscripción *Volturno flumini sacrificium*[327]. Volturno estaba atendido por un flamen especial, *flamen Volturnalis*[328], lo que indica la antigüedad de su culto y su importancia en la religión romana. Puesto que se trata del numen de un río-dios, ¿podemos pensar en el río Volturnus, adorado en Capua[329]?. Las divinidades de los pueblos dominados por Roma no entraban en la ciudad hasta la plena

sumisión del *oppidum*. En ese caso el culto de Volturno llegaría a Roma hacia el año 211 a. C. Pero la tradición de Volturnus en la ciudad es muy anterior a esa época, como lo demuestra el hecho de la existencia del *flamen Volturnalis*, fenómeno inherente a las divinidades autóctonas, que disfrutan de sus flámines propios[330].

Es posible que se trate del *flumen* de Roma, el Tíber, llamado *Volturnus* en los primeros tiempos, del verbo *uoluere*, según descripción de Virgilio: *Vorticibus rapidis et multa flauus arena / in mare prorumpit*[331], *Volturnus* está formado como *Saturnus, luturna*.

23. *Terminus*

Dios tutelar de los límites de los campos. Numa Pompilio determinó que quien pasara arando el límite de su campo, fuera declarado *sacer* él y los bueyes, porque los linderos son algo sagrado[332]. Su fidelidad es tan grande, que nadie lo puede corromper[333]. Cuando un arador lo mueve, él grita enseguida: *meus est hic ager, ille tuus*[334]. Cuando Tarquinio el Soberbio quiso edificar un gran templo en el Capitolio, en honor de Júpiter, hubo que pensar en destruir varios templos dedicados a otros dioses. Cuando se consultó a los augures sobre si convendría derribar aquellos templos y dejar espacio para el de Júpiter Capitolino, las aves «consintieron» con respecto a los demás; pero cuando se consultó sobre el de Término «se negaron[335]». El dios Término permaneció en su puesto, pero como quedaba dentro del templo de Júpiter, fue necesario abrir una claraboya en el tejado para dejar bajo el cielo raso el templete de Término, ya que este dios no puede estar bajo techado[336].

Este relato es pura leyenda, puesto que *Terminus* en este caso no es más que una palabra que designaba un cipo, junto a la estatua de mármol de la celia del medio de la tríada Capitolina. La abertura practicada en el templo no obedecía a exigencias del dios Término sino a la costumbre de sacrificar en honor de *Dius Fidius* y *Fides* y de jurar por sus nombres a cielo descubierto[337]. Un dios *Terminus*, separado y distinto de Júpiter, con el cometido de conservar los mojones o señales divisorias de los campos no aparece en los *Indigitamenta*, ni en ningún documento hasta los tiempos del Imperio, por más que Ovidio le atribuya la antigüedad recogida en la leyenda antes mencionada[338].

La función de *Terminus* nos lleva a los tiempos en que en Roma se organizaba la propiedad privada. Según Cicerón esto sucedía ya en el reinado de Numa, cuando el rey repartió entre los ciudadanos las tierras conquistadas al enemigo por su predecesor el rey Rómulo. Con esta noticia coincide la tradición religiosa que refiere a los reyes sabinos T. Tatio y Numa la invención de los *Termina* o *Termini* (mojones de piedras o troncos, o estacas) que demarcaban las propiedades asignadas a cada uno. Sancionaron con penas gravísimas la remoción de los términos fijados por la autoridad real para cada propiedad[339].

Júpiter, como dios de la Buena Fe (*Dius Fidius*) y guardián de los pactos jurados, sobrevelaba por el respeto a los *termina*, aunque también existía un guardián llamado *magister pagi*. El que los límites estuvieran bajo la protección de Júpiter, indica la importancia que daban los organizadores de Roma a la propiedad particular. Por ello es natural que los latinos, lo mismo que los griegos, los etruscos y otros pueblos primitivos, sancionaran el respeto y la inmutabilidad de los linderos y que para conseguir el cumplimiento de sus ordenaciones las pusieran bajo la tutela del máximo de los

dioses, con el nombre de Ὅριος (Horos). Sobre ello la piedad de los romanos ideó prácticas e instituyó fiestas públicas y privadas para grabar en los espíritus la santidad de la limitación de las propiedades. Cuando se marcaban las líneas de separación de un campo, se ofrecía un sacrificio en que tomaban parte todos los interesados. Se inmolaba una víctima animal, cuya carne se quemaba y con cuya sangre se rociaba el cipo, piedras, estaca, etc., que sirviera de señal divisoria, echando luego sobre ella perfumes y semillas y otras ofrendas incruentas[340]. Numa estableció una fiesta en que tomaba parte todo el *pagus*, que tenía lugar el 23 de febrero, los *Terminalia*, que seguían a los *Lupercalia*, día 15, y *Quirinalia*, día 17, para renovar la fuerza protectora de todos los mojones, que por el respeto que infundían a las propiedades particulares y públicas, mantenían el orden y la paz.

Estas fiestas decayeron cuando el *ager Romanus* adquirió tal extensión que resultaba prácticamente imposible el controlar todas las señales. Pero en los medios rurales existía aún en tiempos de Augusto, según nos las describe Ovidio[341]: El término mojón, o seto, es venerado por los dueños del campo que se divide, que en este día le ofrecen sus sacrificios, *bina liba, bina serta*. Se construye un ara, ambas familias están en torno del ara mientras se le ofrece y queman tres porciones de cereales. Los asistentes pronuncian entre tanto palabras de buen augurio y de petición de fecundidad y de concordia. Se le ofrece un cordero, aunque *Terminus* también se alegre con víctimas mayores. Se reúnen los convecinos y celebran las glorias del dios *Terminus*[342]. El dios celebrado ahora era Júpiter-Terminus, como en los viejos tiempos.

Se representaba por una piedra, una teja, o una estaca clavada en la extremidad de la finca:

> «Termino, ya sea piedra, o bien estaca clavada en el campo,
> en esta forma desde antiguo tienes tu numen[343]».

De él no se reconoce más que una imagen, en una moneda mandada acuñar por T. Varrón, cuando era procuestor de Pompeyo Magno. En el anverso presenta una cabeza barbada a la manera de Júpiter, y en el reverso un cipo dividiendo un campo en dos mitades sobre una de las cuales hay una ave posada y en la otra se agita un pez.

Sobre *Terminus* prevaleció casi siempre *Siluanus* como «guardián de los límites» hasta el fin del paganismo.

24. *Fauno*

Faunus es una de las personificaciones más importantes de la religión primitiva de los latinos, honrado especialmente en la campiña próxima a Roma[344]. El nombre de este dios y su carácter, cuando se le despoja de todo elemento griego y aditamentos posteriores, es puramente indígena. Lo mismo que Silvano está muy unido a los dioses domésticos, los Lares y los Penates, resultando más agreste que éstos[345]. Popularmente se relaciona su etimología con *fauere* «favorecer, proteger», según Servio *quod fruges faueat*[346], y *Faunum quem nos propitium dicimus*[347]; y Macrobio, *quod omni usui animantium fauet*[348], en cuanto con su voz, sin que nadie lo viera, advertía de los peligros y anunciaba lo futuro, se le quería relacionar con la raíz indoeuropea de donde procede el verbo *fari* «hablar[349]».

Gomo héroe mítico, según San Jerónimo, reinó en el Lacio: «Antes que Eneas Jano, Saturno, Pico, Fauno, Latino[350]».

Tenía a Fauna como esposa, hermana o hija, que a veces es venerada como la Bona Dea. *Faunus* es, ante todo, un dios campestre. En la época histórica su culto queda limitado a los rústicos; casi eliminado de la religión oficial, celebrado por los poetas. Se le atribuye el dar fecundidad a los rebaños y

guardarlos contra todo accidente, en especial contra los lobos. En este sentido es invocado como *Inuus* y *Lupercus*[351]. Como todas las divinidades de la tierra entre los latinos, el Fauno personifica las fuerzas generativas, por eso se le atribuyen las ramas de mirto con que golpea a su amante, el vino con que la embriaga, la serpiente, símbolo del genio, etc. Esta amante es *Marica*, antiquísima divinidad latina, que por obra de Faunus fue madre de rey *Latinus*[352]. Se veneraba de una forma especial en Minturno (Campania), donde tenía un templo, e incluso se mostraba su sepulcro[353]. Era venerada también en Pisaurum (Umbría) y en Laurentum (Lacio Septentrional). El templo de Minturno estaba edificado cerca del mar, sobre la orilla del Liris. Muy cerca había un templo de Venus, invocada con el apelativo de *Pontia*, por lo cual Marica se confundía muchas veces con esta diosa[354]. En el bosque sagrado, que rodeaba el templo, se rendía culto igualmente a divinidades silvestres, y se decía que no podía sacarse nada de él de cuanto se hubiera introducido[355]. Mario se refugió en el templo de Marica, cuando lo perseguían los silanos, y luego que en el año 89 entró victorioso en Roma, mandó engalanar el templo con buenas pinturas. El nombre de Marica parece que alude a las circunstancias del litoral marino, lugar de descanso y saludable, donde se unen las aguas dulces del río Liris con las saladas del mar. Es curioso que Pisaurum y Laurentum, donde también es venerada esta diosa, están en las mismas circunstancias. Esta cualidad de diosa del litoral la relaciona con Venus y Circe. Una tradición griega quiere que Latinus sea hijo de Ulises y de Circe, nombres que los latinos sustituyen por las divinidades indígenas Faunus y Marica. Nos sentimos inclinados a pensar que Marica es un doble de *Fauna* o de *Bona Dea*.

En la lengua popular se les da el nombre de *Fauni ficarii*, es decir, *salaces*, o demonios íncubos, que sorprenden a las

ninfas y sacian con ellas y con las mujeres sus pasiones[356].

El Fauno en Servio parece un dios infernal, que se burla de los pastores: *Faunorum in quiete ludibria*[357], y hay que protegerse contra sus maleficios frotándose con ciertas hierbas protectoras[358].

El Fauno es también un dios profético, que da oráculos, no con signos visibles, sino dejando oír sus voces. En este sentido se llama *Fatuus, Fatuclus*. A él atribuyen las voces misteriosas e inarticuladas, que ante la proximidad de algún acontecimiento grave se oían en el silencio de la noche por los bosques, dominando el fragor de las batallas[359]. Este don profético lo compartía con *Silvano*, al que se parece por otras cualidades[360]. Ovidio y Virgilio, apoyados en las antiguas tradiciones, indican las ceremonias y prácticas supersticiosas que le hacían hablar[361].

Numa fue el primero que se dirigió a él para conseguir que sus rebaños fueran fecundos. Se le apareció el Fauno sobre el Aventino y le indicó los remedios para que se multiplicaran los rebaños del rey. El rey Latinus le consulta si debía entregar su hija a Turnus. Después de varias apariciones le indica una voz misteriosa que debe reservarla para Eneas.

Los primeros poetas latinos le atribuyen la adivinación popular, y el rudo arte de la poesía campestre: *Scripsere alii rem uersibus quos olim, Fauni uatesque canebant*[362]. Según Varrón Faunus inventó el verso Saturnio, y, por una falsa etimología reproduce en Servio su nombre sobre el verbo *fari*[363]. Lo mismo hay que decir de *Fauna*, a la que también se le aplica el nombre de *Fatua: fatuari*, hablar en estado de delirio profético[364]. Horacio convierte a Fauno en el protector de los verdaderos poetas y atribuye a su intervención el haber salido ileso de un accidente que le pudo haber costado la vida[365].

En todo esto Faunus aparece como un dios subalterno y exclusivamente rural[366]; pero se advierten en él los vestigios de una divinidad nacional que encarna en cierta manera un primer período de la civilización romana. Ocupa un lugar entre Marte, cuya significación es, ante todo, política, y Silvano que personifica el estado salvaje. Fauno es el representante de la vida pastoril y nómada, y de la existencia sedentaria de los primitivos labradores, el dios de la tierra cultivada. Habita las montañas, los bosques, en donde los perros de caza adivinan su presencia[367], y se recrea entre los rebaños de los que aleja los lobos[368].

Los analistas, discípulos de Evhemero, llaman a Fauno *indígena*, y lo hacen rey de los aborígenes[369]. Hijo de *Pico*, padre del rey *Latino*, a quien engendra en la ninfa Marica.

El que no tenga muchos rasgos característicos en el culto es debido a que su carácter rural no se acomoda a los destinos brillantes de Roma. Poseía un templo llamado Lupercal en el Palatino, y un doble colegio de sacerdotes lupercos, por lo cual se manifiesta la preocupación de los primitivos romanos por su culto[370]. Las ferias lupercales se mantienen sin modificaciones en toda su rusticidad; pero como otros ritos primitivos los lupercos van cayendo en desuso al final de la República. César y Augusto los renuevan y relacionan a Mars con Picus y Faunus renovando su memoria en el Palatino. La corona o diadema que M. Antonio ofreció a César en los Lupercales era uno de los atributos con los que se representaba a este dios primitivo[371].

El Lupercal fue el único santuario en que se conservó el culto de Fauno hasta las guerras púnicas. Hasta Numa no tenemos más que la leyenda del encuentro de este rey con el dios en el monte Aventino, cuando le indicó la forma de conjurar los rayos de Júpiter. En el año 196 a. C., los ediles le

consagraron un templo (*aedes*) en la isla del Tíber[372]. Este templo había sido construido con las multas impuestas sobre los prados del dominio público. En esta ocasión se le ofrecieron juegos y un sacrificio que se renovaba anualmente el 13 de febrero, dos días antes de los Lupercales. Eran los *Faunalia* de primavera, porque había otros Faunalia el 5 de diciembre[373]. Se le ofrece un sacrificio anual y en algunas partes mensual: «En Italia algunos le ofrecen un sacrificio anual, otros mensual[374]». Antiguamente tenía en Tíbur un templo con oráculo famoso[375].

Sus imágenes representan a un hombre barbudo como Júpiter, desnudo, pero cubierta parte de su cuerpo con una sola piel, como los lupercos. Su distintivo era una corona de metal en forma de follaje muy vigoroso. Suele llevar atributos de la abundancia.

25. *Silvano*

Dios de las selvas, rústico y vaticinador como Fauno, de quien no se le puede separar[376]; pero comúnmente se le considera como el numen que enseñó a plantar los árboles, como dice Virgilio: *Et teneram ab radice ferens, Siluane, cupressum*[377]. En realidad no es más que un aspecto de Fauno, *Siluicola Faunus*[378], pero se opone a este dios lascivo por el alejamiento de las hembras[379]. El protege en el campo cuanto es útil para la vida del hombre como se ve en una inscripción: «A Silvano, padre santo, guardián y favorecedor del rebaño, de la leche, de las bellotas, de las frutas, del cáñamo, del lino, dedicado por Q. Zósimo en virtud de un voto que le hizo[380]». Se le creía también custodio de las señales que limitaban los campos: «Y a ti, padre Silvano, guardián de los límites[381]». En una inscripción se lee: «¿Por

qué adora toda la finca a Silvano? —Porque fue el primero que puso el mojón final en la tierra. Pues toda finca tiene tres Silvanos: Uno se llama doméstico, consagrado a la finca, otro agreste, consagrado a los pastores; y el tercero se llama oriental, puesto en los confines de lago (o bosque), situado entre dos o tres bosques[382]». Los rústicos romanos lo identificaron con Marte, llamándolo *Mars Siluanus*[383]. Juntamente con Fauno se le puso en relación con el dios Pan de los pastores y rústicos griegos, bajo influencias tradicionales de Evandro.

Dioses formados de conceptos abstractos

La piedad y el respeto que los romanos sienten hacia el poder divino los lleva a ver a Dios en todo lo grande o que les causa admiración, ya sea en la misteriosa penumbra de los bosques que en seguida llaman sagrados[384], en la fuerza germinativa de la tierra, en la transparencia de las aguas de una fuente, en la fuerza misteriosa del rayo, en la claridad de los cielos, o en los abismos de los mares. No iban a excluirse precisamente las facultades anímicas que observan en los seres humanos como la *Mens* o el *Genius* o las diversas cualidades de que los ve adornados, como la *Virtus*, la *Fides*, la *Pietas*, la *Pudicitia*, etc. Con ello también las cosas deseables o útiles como la Paz, la Concordia, la Salud, la Juventud.

Así lo explica Cicerón: «Está bien el divinizar las cualidades humanas, la Mente, la Piedad, la Virtud, la Fe, cualidades que tienen en Roma sus templos dedicados por el Estado, a fin de que todos los que posean tales cualidades —y las poseen todos los buenos—, crean que los dioses habitan en sus almas[385]». Y por eso había ordenado en su Constitución sagrada: «Y las cualidades por las que se da a los hombres el poder subir

hasta el cielo, como la Mente, la Virtud, la Piedad, la Fe, que todas tengan sus templos dedicados; pero que a los vicios nadie rinda el honor de las ceremonias sagradas[386]».

Este fenómeno es un rasgo de la herencia indoeuropea, que el zoroastrismo llevó al extremo. De esta categoría son las divinidades de ordinario femeninas, que ya hemos estudiado, como Ceres, Ops, Fides, Fortuna, y las personificaciones anteriores a los libros de los pontífices donde las leyó Aulo Gelio[387], cuyo sentido, es incierto de ordinario, y que se añaden como «*conprecationes deum immortalium* que se hacen según el rito romano»: *Lua Saturni, Salada Neptuni, Hora et Virites Quirini, Maia Volcani, Herie Iunonis, Moles et Nerio Martis*. Los romanos no han cesado, de sentir por este medio protección en sus acciones e iniciativas privadas; aunque muchas de estas advocaciones eran menos efecto de un ansia sincera de adoración religiosa, que de pura contemplación filosófica o moral, o de una mera personificación poética[388]. Cicerón no ha tenido que recurrir a sus conocimientos filosóficos, sino simplemente a su conciencia de ciudadano, para dar una buena explicación de estas creaciones divinas: «Lo que procedía de un dios, lo llamaban con el nombre del mismo dios, como cuando llamamos al trigo Ceres y al vino Líber, de donde viene aquella sentencia de Terencio: Sine Cerere et Vino frigescit Venus (*Eun.* 732); y todo aquello en que se ve fuerza y virtud mayor se llama dios, por ejemplo, la Fidelidad, la Mente, a quienes M. Emilio Escauro dedicó templos recientemente, y ya antes Atilio Calatino había consagrado un templo a la Fidelidad. Ves el templo de la Virtud, ves el templo del Honor, renovado por M. Marcelo… ¿Y qué diremos de Ops? ¿Qué diremos de la Salud, de la Concordia, de la Libertad, de la Victoria? Como cada una de estas cosas tiene demasiada fuerza para ser gobernada sin un dios, es la cosa misma la que

ha recibido el nombre de Dios[389]». Y en el libro siguiente en que critica la teoría estoica propuesta en el libro segundo, responde Marcos T, Cicerón a su hermano: «La Mente, la Fe, la Esperanza, la Virtud, el Honor, la Victoria, la Salud, la Concordia y todas estas cualidades que veo que tienen sus templos y sus estatuas dedicadas, son útiles ciertamente, pero lo que no veo es que tengan la esencia divina[390]».

No es fácil, ni mucho menos, indicar el origen de cada una de estas divinizaciones, aunque en su tiempo determinado nos encontremos el testimonio de su templo, de su ara y de su culto. Presentaremos alguna de ellas.

Virtus

El culto de Virtus en Roma viene desde antiguo, apareciendo a veces unido al de otras divinidades. Así lo afirma Cicerón: «De donde entendemos que también la prudencia y el razonamiento se han derivado de los dioses a los hombres, y por esta causa, en tiempo de nuestros mayores, se consagraron y dedicaron templos públicos a la *Mens*, a la *Fides*, a la *Virtus* y a la *Concordia*. ¿Y quién negará que estas cosas residen en los dioses, cuando vemos sus augustos y venerables simulacros?»[391].

En el calendario del Imperio se cita una fiesta de *Honos* y *Virtus* en el día 29 de mayo, aunque el culto de *Honos* y de *Virtus* asciende a los tiempos más antiguos, apareciendo en el cortejo militar de Marte, como manifiesta la variedad de templos erigidos en su honor y siempre con ocasión de victorias conseguidas. El más antiguo parece ser el construido en el año 243 a. C., por C. Fabio Máximo Verrucoso, que lo ofreció durante la guerra Liguria en obsequio de Honos, sin mencionar para nada a la *Virtus*. M. Marcelo, el vencedor de

Siracusa, renueva el culto de Honos, con Virtus asociada a él[392]. Aparecen también unidos estos dioses en un templo erigido en la puerta Collina[393]. Mario ofrece otro templo a estas dos divinidades en el año 103 y se construye en el Capitolio. En este templo se reunió el senado para deliberar sobre el regreso de Cicerón cuando estaba en el destierro[394] y la penetración del culto de *Virtus* en tiempos cristianos se advierte por el hecho de que al entrar los godos en Roma hay una profunda consternación porque los bárbaros destruyeron una imagen de Virtus[395]. *Honos* y *Virtus* aparecen unidas de una forma significativa en el epitafio de los Escipiones[396]. En los monumentos y medallas, el Honos aparece representado como un joven vigoroso, con los cabellos abundantes en bucles ensortijados, y coronado de laurel; Virtus es una joven de opulenta cabellera, cubierta con un casco ricamente adornado[397].

Honor. Gloria

El *Honor* y *Gloria* militar fueron objeto de culto en Roma con la *Virtus* o solos. Al *Honor* se le erigieron templos y se adoraba. El templo más antiguo parece que fue el que tenía dedicado junto a la puerta Collina, en el lugar donde según tradición se había encontrado una lámina de plomo con la inscripción HONORIS. El más conocido fue el construido en el año 233 a. C., por Q. Fabio Máximo el Verrucoso, cerca de la puerta Capena. M. Marcelo lo agrandó y enriqueció con parte del botín traído de la toma de Siracusa[398]. El general había hecho el voto de ofrecer un templo a *Honos* y a *Virtus*, pero el colegio de los pontífices le indicó que no podía consagrarse un templo a dos divinidades diferentes, entonces él anexionó uno dedicado al Valor, al templo que ya poseía el Honor[399].

Escipión Emiliano erigió un templo a la *Virtus* sola, después de la toma de Numancia[400]. *Honos* y *Virtus* eran festejados juntos; Augusto había fijado su fecha el 29 de mayo[401].

Pietas

Cicerón relaciona esta divinidad con la justicia, consideradas ambas como virtudes del hombre en relación con Dios: «Piedad es la justicia para con los dioses[402]». Es posible que su divinización se deba a la sublimación de un acto de piedad maravilloso que nos recuerdan Plinio y Valerio Máximo[403]: El pretor condenó a una mujer ingenua y la entregó al triunviro para que la matara en la cárcel. Encerrada en ella, el carcelero compadecido no la estranguló al momento, e incluso permitió que la visitara una hija de la mujer, pero con la condición de que no le entrara comida. De esta forma la condenada iría consumiéndose poco a poco. Pasaron muchos días y la encarcelada seguía en perfecta salud. Se extrañó de ello el carcelero y registró cuidadosamente a la hija y no le encontró otro alimento que sus pechos repletos para alimentar con su leche a la madre, como había hecho todos los días. El ejemplo de piedad filial consiguió el perdón para la madre. Sobre el mismo lugar donde se había efectuado esta bellísima acción, dedicó en el año 181 M. Acilio Glabrión el templo a la *Pietas*, ofrecido por su padre, M. Acilio Glabrión, el día que luchó con Antíoco en las Termopilas, como refiere T. Livio[404]. Cuando años después Augusto construyó el teatro de Marcelo incluyó en él este templo. Otro ejemplo de la *Pietas* se alzaba en el circo Flaminio, junto al templo de Neptuno, celebrándose su fiesta el día 1 de diciembre. La primera imagen que conservamos de esta diosa nos la transmite una moneda de M. Herennio hacia

el 90 a. C., en que la inscripción *Pietas* acompaña a una cabeza de la Piedad, adornada con un collar. Luego se repiten las monedas de *Pietas* en diversas actitudes, con variados emblemas y en servicio de ordinario de alguna escena del emperador reinante[405].

Pudicitia

Los orígenes del culto de la *Pudicitia* en Roma son desconocidos, y cuando aparece esta divinidad en los tiempos históricos, tiene ya caracteres muy precisos. Es la protectora de la castidad de las matronas y no puede ser venerada más que por las que conocieron un solo marido, *uniuirae*[406]. Las patricias sacrificaban sobre el altar a *Pudicitia* patricia en el foro Boario; y las plebeyas a la *Pudicitia* plebeya en el *Vicus longus*. El desdoblamiento de la *Pudicitia* en las dos advocaciones datará del año 296, según Tito Livio. Al rechazar las matronas a Virginia, hija de Aulo, patricia y todo, por haberse casado con un plebeyo, estableció un ara en honor de la diosa en el Vicus Longus y convocó en torno de aquel altar a las matronas plebeyas, convirtiéndolo en un santuario tan frecuentado o más que el patricio[407].

La devoción a esta diosa se fue enfriando conforme se relajaban las costumbres, empezando por admitir a los cultos a todo tipo de mujeres[408], e incluso algunas damas lo despreciaban sacrilegamente[409]. Augusto trató de restaurar su devoción[410], y la *Pudicitia* como las otras divinidades abstractas, *Fides, Felicitas, Pietas*[411], fue puesta en relación con la familia imperial, hasta el punto que Livia era invocada como hija de la *Pudicitia*[412].

Victoria

Sin duda el culto de una divinidad, designada como Victoria, en Roma, es anterior al influjo de la *Nike* griega. La diosa sabina *Vacuna* fue identificada en Roma unas veces como protectora de los campos (Ceres), otras de los bosques (Diana), otras como diosa de la guerra (Bellona) y otras como protectora del pueblo romano en general y se la llamaba *Victoria*[413]. En efecto, Varrón identifica a Vacuna con Victoria y los altares de Vacuna tienen la palma y la corona que son atributos de Victoria y Dionisio de Halicarnaso, sin nombrar a Vacuna, dice que los sabinos veneraban muy especialmente a Victoria. Los romanos la relacionan también con *Vica Pota*, que tiene su templo al pie del Velia[414]. En el Lacio se venera otra diosa que responde a la Victoria romana[415].

Todo esto parece indicar que Victoria es una de las divinidades más antiguas de la religión romana, consecuencia que parece confirmarse por una leyenda, según la cual Rómulo después de la victoria sobre los camerios, colocó en el templo de Vulcano una cuadriga y su propia estatua a la que corona la Victoria: «Entre los despojos trajo de Cameria un carro con cuatro caballos de bronce, lo consagró en el templo de Vulcano, poniendo en él su estatua, coronada por la Victoria»[416].

Dionisio de Halicarnaso se hace eco de una tradición según la cual Evandro había consagrado un altar a la diosa Victoria en el Palatino, ofreciéndose todavía en su tiempo el sacrificio establecido por Evandro[417]. ¿Hemos de ver en esto un antiquísimo culto de *Vica Pota* sustituido luego por la Victoria, o simplemente un deseo de dar antigüedad al culto establecido en el siglo III a. C. en el Palatino en honor de Victoria? Si Victoria era ya venerada por Evandro, la diosa es

anterior en el Palatino a la fundación de la misma Roma, surgida con tan buenos auspicios, y se explican maravillosamente las analogías tan concordantes que existen entre la Victoria romana y la Nike griega.

Históricamente el culto de Victoria se atestigua en el año 294 a. C. En este año el cónsul L. Postumio Megelo dedica un templo a la diosa en el Palatino, y en este templo se colocó probablemente en el 204 la piedra negra de la Madre de los dioses Idea, y de él recibió el nombre el *Cliuus Victoriae*[418]. Desde el principio de este siglo son ya muchos los documentos, y monedas en que se reproduce la imagen de la Victoria. En el año 217 después de la batalla de Trasimeno, Hierón II de Siracusa envió a Roma una Victoria de oro, de 220 libras de peso y el senado la dedicó sobre el Capitolio en el templo de Júpiter Optimo Máximo[419]. Otra estatua de la Victoria se colocó en el año 216 sobre el frontón del templo de la Concordia[420], y Catón el Viejo, durante su expedición a Hispania, hizo el voto de erigir un templo a *Victoria Virgo*, que se alzó en el Palatino, junto al antiguo templo de Victoria[421].

En el último siglo de la República recibe de Grecia y del Oriente una influencia decisiva: la Victoria será la divinidad que corona al emperador triunfante, o que recibe gustosa su estatua en los templos y no es más que la personificación de la potencia vencedora del emperador (*Victoria Sullae, Victoria Caesaris*). Tal era el sentido de las fiestas que estableció César en el año 46 con el nombre de *Ludi Victoriae Caesaris*. Queda, pues, la Victoria personal de César, de Casio, de Augusto. Luego César identifica su propia Victoria con Venus, la divinidad madre de su familia, bajo el nombre de *Venus Victrix*.

Durante el Imperio, Victoria se convierte en una divinidad sumamente popular y muy venerada. Predominando en los grandes espectáculos del circo el elemento de lucha, se recuerdan las atribuciones guerreras de Victoria y ella preside la *pompa circensis* y los diversos juegos, y su imagen se yergue en las columnas de la *spina* de los circos; pero como la mayor parte de los juegos están relacionados con las empresas guerreras de Roma, ante todo se conmemora el recuerdo de la Victoria. Al pretender renovar el espíritu guerrero y heroico de la ciudad, Victoria está íntimamente unida por Augusto a la fundación del Imperio. Ella es declarada la divinidad tutelar del orden nuevo después de la batalla de Accio.

Su imagen se presentabá coronada de laurel llevando en una mano una palma y en la otra un ramo de olivo. Se presentaba alada, suspendida en el aire como bajando del cielo a favorecer a los que daba el triunfo, bien peinada con los pies descalzos, vestida, pero con amplios y aireados pliegues[422]. Se le erige un altar en la sala del senado para que ella presida las sesiones de la augusta asamblea[423]. Todos los senadores al tomar posesión de su cargo ofrecen a la victoria en el senado incienso y vino[424], y se celebra una fiesta el 28 de agosto por la dedicación del *ara Victoriae*. Extendiendo los senadores la mano hacia este altar juran su fidelidad al emperador el día 3 de enero, y hacia la Victoria del senado dirigen sus ruegos cuando piden por la salud del jefe de Roma, o juran su fidelidad a un nuevo príncipe. Estos ritos iniciados con Augusto siguen hasta el triunfo del cristianismo; y en torno de este altar de la Victoria se libran los últimos combates entre el paganismo y la nueva religión. El emperador Constancio lo mandó retirar del senado, Iuliano lo restituyó y, por fin, Graciano lo quitó para siempre[425].

La Victoria ha fundado el Imperio, la Victoria lo conserva. No solamente es la protectora de los emperadores sino que los acompaña siempre: *Victoria comes Augusti*. Cada emperador tiene en su oratorio privado una imagen de oro de la Victoria, de la que no se separa jamás. Un oficial la lleva siempre en las ceremonias públicas, y durante los sacrificios y audiencias se la sitúa sobre una columnata junto al emperador. Con frecuencia se le *asocia la* Fortuna; y Fortuna *y* Victoria constituirán el símbolo de la protección divina, de donde dimanaba el poder casi ilimitado del emperador.

Naturalmente la Victoria no podía faltar de los campamentos militares, *Victoria militum*[426] y los veteranos en sus asociaciones le permanecían muy devotos. Muchos de sus colegios llevan su nombre (*Collegia Victoriae*) y ellos se declaraban *cultores Victoriae*. Pero poco a poco la Victoria fue sintiéndose como símbolo del triunfo del emperador, y entonces, desprovista de todo carácter de culto, pierde enseguida su sentido religioso. Ya no es una divinidad, es como la gracia y la protección que el emperador y sus súbditos piden a Dios contra el poder de los bárbaros y la Victoria se convierte en un atributo de Dios, como había sido antes entre los griegos.

Pax

El testimonio más antiguo entre los romanos de la diosa Paz pertenece al siglo I a. C., y son dos monedas, una de las cuales lleva el nombre de L. Aemilius Buca, uno de los *quattuoruiri monetales* instituidos por César, y en la que se lee pax junto a una cabeza de mujer; y la otra lleva el nombre de Augusto, cónsul por sexta vez, por tanto, correspondiente a los años 28 ó 27, y se lee pax, junto a la imagen de la diosa.

Pero su culto real no se divulga sino después de la inauguración del *Ara Pacis Augustae*, el 30 de enero del año 9 a. C.[427]. Su fiesta se celebraba regularmente todos los años el 30 de enero y el 4 de julio[428], y se le ofrecía como sacrificio una vaca. A las ceremonias del día 4 de julio debían asistir los magistrados en ejercicio, los sacerdotes y las vestales[429]..

En el año 75 d. C., el emperador Vespasiano hizo construir un templo en honor de la diosa Paz, «el edificio más bello que adornaba a Roma», según Herodiano[430]. Estaba situado al norte del foro romano y lo circundaba un área que se llamó Foro de la Paz[431]. Vespasiano acumuló en aquel templo las riquezas y las obras de arte que había traído de las diversas provincias del Imperio, en especial los vasos sagrados y los objetos que halló en el templo de Jerusalén, y las mejores esculturas y pinturas que pudo recoger por toda la Grecia. El templo fue devorado por un incendio bajo el imperio de Cómodo en el año 191 d. C. Con todo, ni en Roma, ni en las provincias del Imperio tuvo la Paz un culto que podamos decir popular.

Se la representaba de ordinario con rasgos semejantes a los de la Fortuna, la Abundancia, etc., un ramo de olivo, un caduceo o una cornucopia; alguna vez se asemeja a la Victoria, porque la Paz es el resultado de la Victoria, y en este caso aparece coronada de laurel, y empuñando una lanza, o dotada de alas. Otras veces lleva unas espigas en la mano, porque si ella reina en el mundo, se cultivan los campos[432].

Tranquillitas

Como divinidad entre los romanos la *Tranquillitas* es la calma del mar. Cuando en el año 36 a. C. se disponía la flota de Augusto a combatir la armada de Sexto Pompeyo, antes de

hacerse a la mar, Augusto ofreció un sacrificio a *Tranquillitas* en el puerto de Puteoli[433]. Pero es seguro que mucho antes de esta fecha se rendía culto en Roma a esta divinidad, relacionada con Neptuno y los Vientos como su compañera. En la costa de Accio se han encontrado tres aras: una dedicada a Neptuno, otra a los Vientos y la tercera a *Tranquillitas*, y en ella hay esculpida una embarcación bogando a toda vela. La bonanza del mar se presta a una ampliación metafórica de la tranquilidad y la paz a la vida pública[434] y, por eso, *Tranquillitas* fue invocada entre las divinidades protectoras de los destinos del imperio romano, pacificado por los cesares.

Así se hallan monedas con la imagen de *Tranquillitas Augusta*, e incluso entre los títulos honoríficos del emperador se le llamó *Tranquillitas tua*[435], que se mantuvo y se generalizó luego bajo la forma «vuestra serenidad», y «serenísimo señor», que perduró mucho tiempo[436].

Tutela

Entre las divinidades, puros nombres, que se invocaban en la antigüedad romana en el ámbito agrícola, ya en el momento de guardar las mieses después de *Segesta* o *Messia* se encontraba *Tutelina* o *Tutilina*, a quien se encomendaba la guarda de la mies recogida[437], aunque luego con nombre de Tutela, aparece como la diosa de la protección general.

Su concepto pudo surgir de esta forma. Cuando una casa o una nave, etc., se ponía bajo la protección de un dios, se colocaba en ella su imagen que se decía la tutela de aquel dios: «siento sobre mí, y ruego me acompañe siempre la tutela de Minerva[438]».

Aquella imagen luego se llamó «tutela», por ejemplo, «la nave lleva su tutela». En este sentido ya se dijo «tutela loci[439]», el genio particular de lugar, con lo cual ya está en marcha la personificación y la divinización. Además, en la leyenda de las *Nonas Cprotinas* el nombre de la mujer liberadora de Roma es Tutela o Tutula. Y en tercer lugar la protección o tutela que cualquier dios podía ejercer sobre una persona o una cosa se personificaba en el nombre de una diosa, que por otra parte venía muy bien para relacionar con el *Genius* masculino una Tutela en lugar de la Juno femenina, venerada ya en el culto familiar como *Tutela domus*.

Se aplica de ordinario a las personas, a las familias y a los lugares relacionados con las personas, significando el espíritu protector de una casa, de un país o de un bosque que lo llenaba de prosperidad y de encantos.

Los documentos epigráficos o literarios de Tutela son muy tardíos y se encuentran esparcidos muy irregularmente por las regiones del Imperio romano. No abundan más que en Roma, en España y en alguna parte de la Galia. En España lo tenemos incluso en toponímicos, como Tudela, y en la Galia el culto de esta divinidad llega hasta el siglo III, como atestigua un ara encontrada en Burdeos, fechada el 22 de junio del año 244; y en un pasaje de San Jerónimo se lee que en un gran número de ciudades y en Roma mismo se halla por todos los cantones y en la entrada de las casas particulares la imagen de Tutela, delante de las cuales se encienden lámparas y cirios para obtener la protección de esta divinidad, que al parecer, sustituía en esta época el culto de los Lares[440].

Su representación gráfica se encuentra en monedas, y alguna estatua como la presentada en *Annali Instit*. 1866, p. K, en que aparece un personaje ofreciendo una libación sobre un altar encendido. La imagen queda determinada por la

leyenda TVTELE SANCTE y sobre ella la imagen de la divinidad con el cuerno de la abundancia, pero sin mucha precisión de sexo.

Concordia

Vides y *Deus Fidius* regulaban en un principio las buenas relaciones entre las ciudades, las familias y las gentes. Era simbólico el hecho de que cuando iban a sacrificar en su templo a la diosa Fides, los flámines de la antigua Tríada Capitolina, Júpiter, Marte y Quirino, iban a través de la ciudad montados en el mismo carruaje. Lo que indica que la *Fides* era observada al principio como el fundamento de las relaciones de los hombres entre sí, con los dioses y con la sociedad. Cualquiera que sea el rango de los hombres, como el de los dioses, deben de unirse y federarse entre sí por el compromiso de la fidelidad.

Pero desde el momento en que la plebe se desvincula del común de los ciudadanos, o patricios[441], se quebranta la *Fides*, se disocia la armonía y surgen las hostilidades y las, luchas de clases. Esta calamidad del desacuerdo interno lleva a la impotencia ante el enemigo externo, y Roma se hunde ante los galos. Convencidos de la fisura que esta discordia interna dejaba ante los muchos enemigos de fuera, M. Furio Camilo lleva al pueblo a un acuerdo en que después de largos avatares se pacta la tranquila convivencia en el 367 a. C. y en agradecimiento a los dioses hace el voto de construir un templo a la Concordia, promesa que hizo suya todo el pueblo: «Congregáronse al día siguiente y decretaron que el templo de la Concordia ofrecido por Camilo en memoria de lo ocurrido se hiciese mirando a la junta pública y a la plaza[442]». La diosa Concordia aparece citada por Cicerón[443].

Muy cerca del templo construido por voto de Camilo, se alzó una *aedes Concordiae* en el Volcanal. El suceso lo refiere Tito Livio; En el año 304, Cn. Flavio, hijo de un liberto, pero taimado y elocuente él, llegó a la edilidad curul. Creyéndose humillado por los nobles se vengó de ellos publicando el derecho pontificio y los fastos exponiéndolos en el Foro a la vista de todo el mundo, para que todos conocieran las normas de los procesos judiciales: «Dedicó un templo a la Concordia sobre el Volcanal, excitando hasta más no poder la ira de los nobles», obligando incluso al pontífice Cornelio Barbado a que le acompañara en la dedicación[444], y con ello se encona más y más la oposición de las clases[445]. Esta *aedes* desapareció cuando Augusto reconstruyó el templo principal de la Concordia. La imagen de la diosa la colocó públicamente el censor Q. Marcio en el año 164, según dice Cicerón[446].

Otro tercer templo surgió por obra del cónsul C. Opimio después de la matanza efectuada sobre C. Graco y sus partidarios en el año 121[447].

Es curioso que todos los templos de la Concordia se construyen cerca del Comicio, donde también Virgilio sitúa la reconciliación de Rómulo y de Tito Tacio[448].

De su azarosa protección sobre la buena convivencia entre las clases sociales de la ciudad[449], la Concordia pasa a ser protectora de la vida conyugal[450], y del cariño y del trato afectuoso entre los miembros de la familia y su fiesta se llamaba *Caristia o Cara Cognatio* que se celebraba el 22 de febrero:

> Vengan los inocentes; lejos, muy lejos de aquí el hermano impío,
> y la madre cruel con los frutos de sus entrañas.
> El que se molesta con la larga vida de su padre,
> o va contando los años de su madre,
> la suegra inicua que maltrata a su odiada nuera.

Lejos de aquí los hijos de Tántalo y la mujer de Jasón,
la que tostó las semillas de los labradores,
y su hermana Proene y Tereo cruel con ellas dos;
y cuantos acumulen riquezas e influencias a fuerza de traiciones.
Quemad incienso ante los dioses familiares. Porque se dice
que en este día asiste a nuestra mesa la dulce Concordia.
Y libad manjares para que el honor agradecido
presente los platos llenos a los Lares adornados con sus cintas[451].

En la casa imperial se celebraba como *Concordia Augusta*, o C. *Augusti o C. Augustorum*.

Felicitas

Es una diosa que sorprendentemente no se veneró en Roma hasta finales de la República. «Recibió un templo, mereció un altar y se le ofrecieron convenientes sacrificios. Donde estuviera ella, ¿qué podía faltar[452]?». Donde ya está la Felicidad, ¿para qué buscar otra cosa[453]?. ¿Para qué tantos dioses si podían reunirse todos en una sola diosa, en la Felicidad[454]?

Y luego insiste San Agustín en la ceguera de los romanos que no cayeron en la cuenta de la ganga que tenían con esta divinidad. ¿Por qué sólo después de tantos príncipes romanos cae Lúculo en la cuenta de edificar un templo a diosa tan excelente? Rómulo deseó fundar una ciudad dichosa, no cabe duda, pero se olvidó de la divinidad dispensadora de la dicha, ni la invocó, ni le construyó templo alguno. Puso como dioses a Jano, a Júpiter, a Marte, a Pico, a Fauno, a Tiberino, a Hércules y algunos otros, y se olvidó de la Felicidad. Tito Tacio añadió Saturno, Ops, el Sol, la Luna, Vulcano, la Luz e incluso Cloacina y también se olvidó de la Felicidad. ¿Para qué agregó Numa tantos dioses y tantas diosas olvidándose de la Felicidad? Si Tulo Hostilio hubiera conocido a la Felicidad

no hubiera introducido a los dioses *Pauor* y *Pallor*, porque en presencia de la Felicidad todo pavor y temblor se alejan.

El Imperio alcanzaba ya amplias dimensiones cuando se empezó a adorar a esta diosa, y a pesar de que ella entra en Roma surgen las guerras civiles. «¿Es que se indignó la Felicidad porque la invitaron tan tarde, y no para honor, sino para afrentarla, adorando con ella a Príapo y a Cloacina, a Pavor, a Palor, a la Fiebre y demás no-divinidades, sino bellaquerías de los adoradores?». Y luego no se la trató bien, puesto que ni se la colocó entre los dioses Consentes, ni se le alza un grandioso templo en el Capitolio, y eso que todos los hombres quieren vivir siempre sumergidos en la Felicidad[455].

Se la invocaba como *Felicitas Publica, F. Augusta, F. Imperii, F. Romanorum, F. Italica*, etc.

El templo dedicado por Licinio Lúculo con su imagen correspondiente en el año 141, al volver de Hispania, se alzaba en el Velabro. Otro, decretado por Fausto, hijo de Sila, se alzó sobre las ruinas de la Curia Hostilia, fue construido por César y dedicado por M. Lépido[456]. Otras diversas capillas y altares posteriores manifiestan que una vez entrada su veneración en la sociedad romana, todos los magistrados se acordaban de honrarla de alguna forma ostensible.

Dioses infelices

Más irracional le parecía a Cicerón que se elevaran templos y venerara con sacrificios a los vicios y a las calamidades. «Es reprobable lo que se hizo en Atenas, cuando después de la expiación del crimen de Cilonio, se elevó, por consejo de Epiménides de Creta, un templo al Utraje (*Contumeliae*) y a la Desvergüenza (*Impudentiae*). Porque está bien divinizar las virtudes, no los vicios. Y el viejo altar de la Fiebre sobre el

Palatino y el de la Mala Fortuna en las Esquilias, y todas las cosas aborrecibles de este género, hay que rechazarlas. Si hay que inventar nombres que sean tales como Victoria Poderosa, Salud, Honor, Prosperidad, Esperanza, Fortuna, Suerte… *(Fors)*»[457].

Por eso prescribe en su código sagrado, a seguidas de la recomendación del culto a las virtudes: «Pero jamás se honrará a los vicios con ceremonias sagradas[458]».

Los dioses de este orden son tales como *Letum, Insidiae, Mors, Furiae*[459]; *Pauor, Pallor, Febris*[460]. Diremos unas palabras de dos de ellos; la Fiebre y el Temor.

Fiebre

Divinidad a la que, según Cicerón, se dedicó una *fanum* en el Palatino con un viejo altar[461], que bien podría ser la divinidad de la estación brillante. Servio indica que entre los sabelios aparece la antigua forma *hebris*[462]. Según la tradición helénica la Fiebre fue enviada a la tierra como un castigo a la audacia de Prometeo[463]. Su culto se explicaría por la indicación del médico filósofo griego que afirmaba que los diversos estados de nuestra persona manifiestan divinidades especiales y que nosotros debemos buscar el remedio de nuestras enfermedades o bien en los contrarios que triunfan o en los idénticos que apagan y calman[464], de la misma manera que en la religión de los lupercos un Lobo protege de los lobos. Pero no puede citarse entre los griegos una divinidad semejante.

Plinio recuerda también el *Fanutn Febris* sobre el Palatino, y se indigna, como Cicerón, de que se mezcle a la divinidad con las enfermedades y la pestilencia, con la esperanza de conjurar sus acometidas[465].

Valerio Máximo menciona tres santuarios en Roma dedicados a la Fiebre [466]: uno sobre el Palatino, del que hemos hablado, otro sobre el *Monumentum Marianorum*, es decir, sobre el Esquilmo, y otro en el Quirinal, a la salida del *Vicus Longus*, donde tenían también un templo dedicado a la *Salus*[467]. Es probable que el santuario sobre el Esquilmo fuera dedicado con ocasión de los saneamientos que llevaron a cabo Augusto y Mecenas, aludidos por Horacio[468]. Este monte ya tenía una capilla en honor de *Menfitis*, un *lucus de Libitina* y un altar dedicado a la Mala Fortuna[469].

Todos estos santuarios estaban situados en alturas, sobre las charcas que se iban disecando. Quizás hubo otro en el Vaticano, cuyo culto pudo proseguir en tiempos cristianos el santuario de la Madonna delle Febri, honrado en este lugar durante la Edad Media[470]. Los enfermos curados, según Valerio Máximo, dejaban en este lugar las fórmulas de los remedios que habían usado, es decir, los amuletos y talismanes utilizados[471].

Los apologistas cristianos se burlaron frecuentemente del culto de Febris[472], pero hemos visto que, aunque en diversa orientación, ha sobrevivido al paganismo. El ambiente insano de Roma era muy propicio para que se tuviera en cuenta una divinidad semejante[473], e incluso se especificó *Dea Tertiana, Dea Quartana*[474].

Timor

Para los griegos Phobos era una verdadera divinidad, y entre los latinos suele hacerse sinónimo de Pavor, tenido como ser sobrenatural. Higino lo hace hijo de Eter y de la Tierra[475]; pero, según Cicerón, que lo hace hijo de Erebe y de la Noche, no se trata de un dios, sino de un monstruo

imaginado por los antiguos génealogistas[476]. Como monstruo lo presenta también Virgilio, habitando en los vestíbulos del Orco, e igualmente Ovidio[477]. No se ve, pues, que entre los romanos se le haya rendido culto, porque, aunque Cicerón habla como filósofo, es de suponer que sus palabras recojan las creencias de sus contemporáneos. *Timor* aparece solamente en textos poéticos de clara dependencia de Homero y de Hesiodo. San Agustín abusa un poco de los términos, porque así le conviene para su argumentación[478]. Para la mayoría de los romanos *Timor* no era más que una abstracción, o una figura alegórica, que la superstición de la baja época pudo convertir en una especie de demonio malhechor, que igualaba en potencia a los dioses admitidos[479].

6
Los sacerdotes romanos

Mejor que del «sacerdocio romano» hay que hablar de los «sacerdotes romanos», porque por más que en esta ciudad el culto estaba preceptuado con todo detalle, sin embargo, prevalecía en él la diversidad de los dioses a los que se dirigía. Por eso sería inútil pedir a los ministros del culto romano una organización jerarquizada, como entre los Levitas judíos, los Drúidas galos, o los Brahmanes de la India, porque los diversos colegios sacerdotales eran independientes entre sí. Cada uno de los flámines y de los sacerdotes romanos, prestaba su servicio específico para el que había sido elegido. Cada uno tenía su especialidad que transmitía dentro de su colegio de generación en generación con sus técnicas y sus saberes especiales, sin confundirse ni entremezclarse sus sacerdocios en los cometidos de los otros. En cambio entre los vedas, los antiguos iranios y los celtas, los sacerdotes se intercambian y todos son aptos para celebrar cualquiera de las ceremonias religiosas. Sólo pasado ya algún tiempo se impuso en cierta manera el colegio de los Pontífices y, sobre todo, el Pontífice Máximo que los presidía. Pero esta preeminencia no fue debida precisamente a motivos religiosos, como se verá a lo largo de nuestra exposición.

Como característica del culto romano podemos señalar el hecho de que en Roma no se conocen castas, ni familias sacerdotales. Es verdad que algún colegio sacerdotal no admitía entre sus miembros más que a los patricios, pero andando el tiempo también los plebeyos entraron en los sacerdocios, y en todo momento cualquier patricio podía formar parte de cualquier sacerdocio.

Por otra parte los sacerdotes no eran muy numerosos, porque el culto familiar era realizado por el *paterfamilias*, como sacerdote de su *domus*, y de sus ritos privados; y en el culto público eran los magistrados quienes presidían las ceremonias litúrgicas, y quienes desempeñaban la parte principal en los actos religiosos.

Ya hemos dicho que el culto doméstico tenía como sacerdote al *paterfamilias.* Todo jefe de familia, pues, reunía en sí el ser un lazo de unión social, político y religioso, como parte integrante del Estado. En Roma no puede separarse la vida política de la vida religiosa, ni el sacerdote ni el magistrado constituyen castas, sino que en la administración de la vida pública íntegra surgirá de cualquier jefe de familia que el pueblo se elija. «Nuestros mayores —dirá Cicerón— nunca fueron más sabios ni mejor inspirados por los dioses que cuando decidieron que las mismas personas que presiden la religión gobiernen el Estado[1]». Las dignidades religiosas no estaban ni vinculadas, ni separadas de las funciones políticas. Se es nombrado augur o pontífice lo mismo que pretor o cónsul, y a veces por idénticos motivos. No se precisan conocimientos exquisitos ni cualidades especiales, ni una preparación científica o religiosa, basta el haber servido a la patria en las asambleas deliberativas o en el campo de batalla.

Quienes desempeñan los sacerdocios no cobran un espíritu cerrado de clerecía o de castas sacerdotales, viven en el pueblo, participan en las sesiones del Senado; sus nuevos cargos en lugar de aislarlos del gobierno y de la intervención en la marcha de su país, los pone en circunstancias de ser más útiles, incrementando su personalidad con el prestigio sacerdotal.

Estos soldados, estos políticos, estos estadistas aplican a las cosas religiosas su buen sentido frío y práctico que distingue a los romanos en todos los quehaceres de la vida. Gracias a ello, nunca hubo un conflicto en Roma entre la vida civil y la vida religiosa; y a pesar de su espíritu sumamente religioso, jamás surgió un conato de establecer un estado teocrático. Según Cicerón[2] la religión romana está constituida por los actos piadosos (sacrificios, suplicaciones, purificaciones, etc.) y los auspicios, a lo que se añade la interpretación de la voluntad divina sacada de los libros sibilinos y de las observaciones de los arúspices y agrega: «Nunca pensé que había que tener en menos ninguna de estas partes de la religión, y siempre he estado persuadido de que Rómulo con los auspicios y Numa con los sacrificios, echaron los fundamentos de nuestra ciudad, que nunca hubiera podido llegar a tanta grandeza sin el favor muy señalado de los dioses inmortales».

Las funciones religiosas eran de diversas clases: había sacerdotes encargados del culto de todos los dioses y otros que servían a alguna divinidad concreta: «Que haya sacerdotes para cada dios; pontífices para todos en general y flámines para algunos[3]». Entre los primeros los más antiguos son los Augures y los Pontífices.

1. *Augures y Arúspices*

De los primeros que se hace mención en la historia de Roma son los *Augures*, puesto que el acto previo de la fundación de Roma, fue una observación de los augurios por parte de Rómulo y de Remo[4]. Y durante su vida Rómulo «tuvo mucha cuenta de los auspicios. Pues él mismo como principio de la República estableció la ciudad después de haber observado los auspicios (*auspicato*), y constituyó augures, eligiendo uno de cada tribu, para que le asistieran en la ordenación de todos los quehaceres públicos[5]». Y en otro lugar el mismo Cicerón: «En primer lugar, según la tradición, Rómulo, padre de esta ciudad, no sólo no la fundó sin consultar los auspicios (*auspicato*), sino que él mismo fue excelente augur. También los consultaron quienes le sucedieron, y una vez expulsados los reyes, no se emprendió negocio público de paz o de guerra sin observar los auspicios[6]». Numa Pompilio fue nombrado rey, *augurato*, después de tomados los augurios. Los augures fueron elevados a la dignidad de sacerdocio público, y como tal participa el augur en la designación de Numa como rey de Roma: «El augur… pasando su varita (*lituus*) a la mano izquierda e imponiendo su derecha sobre la cabeza de Numa, suplicó así: 'Padre Júpiter, si es tu voluntad que Numa Pompilio, éste cuya cabeza tengo asida con mi mano, sea rey de Roma, dígnate confirmarlo con signos ciertos dentro de los límites que yo he marcado'. Luego declaró los auspicios que deseaba recibir de Júpiter, y enviados éstos, Numa bajó del templo constituido rey[7]».

El nombre de *augur* (*-uris*), antiguamente *auger -eris*[8]: Los antiguos decían *auger* y *augeratus* por *augur* y *auguratus*; deriva de *augere* «aumentar, hacer crecer», significa en su origen «acrecentamiento concedido por los dioses a una empresa» y de ahí «presagio favorable»; y en cuanto al agente masculino «el que da los presagios favorables». La relación de

augeo con *augur* se conserva todavía en la lengua religiosa, por ejemplo, en Livio: «Dioses y diosas… os ruego y suplico que acrecentéis con buenos incrementos (*auctus* < *augeo*) lo que se ha llevado a cabo, lo que sé está realizando y todo lo que se efectuará durante mi imperio[9]»; en Cicerón: «las señales seguras del bien obrar (*auctoritates* < *augeo)* se contienen en los augurios[10]»; en Valerio Máximo: «Nuestros mayores explicaban las solemnes ceremonias establecidas por la ciencia de los pontífices, la autoridad (*auctoritas*) de las cosas bien hechas por la observación de los augures, los prenuncios de Apolo por los libros de los profetas, el alejamiento de los portentos por la disciplina etrusca[11]»; y, finalmente, en Ovidio, que relaciona *augur, augurium* y *Augustus*[12].

Augur es el título oficial del sacerdote que forma parte de un colegio[13]. Su nombre oficial era *Augur publicus populi Romani Quiritium*[14]. Todo su quehacer estaba regulado por unas normas recogidas en los libros de los Augures, a los que alude Cicerón[15]. Existe un derecho augural[16], y una enseñanza propia de los augures que Lactancio reduce a la Astrología, a la Aruspicina y a la Auguración[17].

Como derivan de Rómulo, son los sacerdotes más antiguos de Roma[18]. El prestigio y la veracidad de las observaciones de Acio Navio[19] acrecentó de tal forma la influencia de los augures que en adelante nada se hacía ni en paz ni en guerra sino después que los augures habían consultado la voluntad de los dioses[20]. De la dignidad de este colegio sacerdotal dice Cicerón[21]: «El derecho mayor y más excelente en el Estado es el de los augures, que está estrechamente unido a la noción misma de la autoridad. Y no pienso así porque yo soy augur[22], sino porque así es la verdad. ¿Qué poder mayor que el de disolver los comicios y las asambleas convocadas por los magistrados supremos, o anular las celebradas? ¿Qué cosa

más superior que ver interrumpida una empresa, si el augur dice 'otro día'? ¿Qué más magnífico que poder determinar que los cónsules depongan su magistratura[23]?. ¿Qué más sagrado que conceder o negar el derecho de reunir al pueblo y tratar con la plebe? ¿Qué más sorprendente que poder anular una ley, si no ha sido derogada, como la ley Titia, por decreto del colegio, o las leyes Livias por el consejo del cónsul y augur Filipo? Tanto en el interior como en el exterior nada de lo realizado por un magistrado podrá quedar ratificado por nadie, si no es apoyado por la autoridad de los augures».

Los augures no se consideran adivinos, sino intérpretes de la voluntad de los dioses. No son más que intermediarios, traductores de la ciencia o del derecho augural, que se codificaba siglo tras siglo en sus libros. Quien en verdad tiene el derecho de los auspicios es el magistrado, el augur le sirve de asistente o de consejero indispensable.

El magistrado tiene la *spectio*, es decir, la facultad de observar en cualquier momento y día y de poder declarar ilícita una asamblea proyectada; el augur sólo la *nuntiatio*, o potestad de indicar que su observación es negativa en ese día. «Nosotros, los augures, no podemos más que observar el cielo (*nuntiatio*); los cónsules y demás magistrados tienen sobre ello la facultad de resolver a la vista el hecho observado (*spectio*[24])».

Esta falta de autonomía del colegio explica que los augures no tengan un jefe análogo al *pontifex maximus*. Los presidía el más antiguo, que no tenía más prerrogativa especial que convocar a los colegas para las sesiones mensuales (en las Nonas de cada mes, Cic. *Diu*. 1, 90) o extraordinarias.

En tiempo de Rómulo se establecieron tres augures[25]; aunque Tito Livio asegura que bajo el reinado de Rómulo no existían los augures[26]. Los augures establecidos por Rómulo

son pastores, Numa ya los cooptó entre los urbanos y los elevó a cinco, según Cicerón: «Y el mismo Pompilio estableció los grandes auspicios, añadiendo dos augures al número primitivo[27]». La ley Ogulnia los eleva a nueve, cuatro patricios y cinco plebeyos[28]. Su número había de ser siempre impar[29]. Sila los eleva a quince[30]; César a diecisiete; Augusto obtuvo del senado la facultad de crear los que juzgara convenientes en cada caso, se le concedió a él la plenitud del sacerdocio, pudiendo elegir a su voluntad sus vicarios y delegados. Desde ese momento los colegios no tuvieron más reglamento que la voluntad de César, que podía elegir los que quisiera para cualquier colegio sacerdotal[31].

El cargo era vitalicio[32]. No lo perdían aunque fueran condenados en algún juicio, y podían simultanearlo con cualquier dedicación política. Eran elegidos siempre de entre las personas más beneméritas, no pudiendo ser cooptado nadie para el colegio que fuera enemigo de alguno de los augures ya existentes[33]. Cuando moría un augur, dos de los restantes presentaban un candidato al Colegio, que debía dar su asentimiento, según la *lex Domitia* del año 104 y la *lex Atia* del año 63. Esta *cooptatio* debía ser confirmada luego por los comicios tributos. Después procedía la *inauguratio*, es decir, la toma de los augurios, en la cual los proponentes hacían de padrinos, y en adelante quedaban vinculados entre sí por el aprecio y la veneración mutua[34].

Sus insignias eran la toga nacional con listas de púrpura y de escarlata *(trabea)*, el bastón curvo (*lituus*)[35]. Durante sus funciones se coronaban la cabeza.

Su oficio era explorar, interpretar y exponer públicamente la voluntad de los dioses sobre algún hecho concreto y presente por lo común, aunque a veces también debían analizar el sentido divino de los prodigios, de los sueños, de

las respuestas de los oráculos; proponer las formas de aplacar y satisfacer a los dioses por expiaciones y satisfacciones, cuando se mostraban airados por medio de los prodigios o monstruos, que presenta sobre todo Júpiter. Cicerón, según la legislación religiosa, les atribuye estos cometidos[36]: Explicar las manifestaciones misteriosas del destino y de los adivinos reconocidos por el senado; los augures públicos son los intérpretes de Júpiter Optimo Máximo[37]; según los signos y los auspicios determinarán qué debe hacerse en cada caso. Ellos deben mantener la disciplina tradicional, consagran las viñas y los plantíos para el bien del pueblo. Manifiesten a los encargados de la guerra y del gobierno del pueblo los auspicios debidos, y deben ser obedecidos por los magistrados. Que prevean las iras de los dioses, sean dóciles a las apariciones, neutralicen los relámpagos y rayos en determinadas regiones del cielo, mantengan libre de preocupación y de angustia la ciudad, los campos y los templos. Todo lo que el augur declare nefasto, defectuoso o abominable, sea nulo y descalificado. El que no obedezca a los augures sufra pena capital.

Su ciencia se llamaba *tus augurium* o *augurium*[38], y las respuestas que daban decretos o respuestas de los augures[39].

Los objetos sobre los que observaban los augures eran de varias especies: 1.ª *Las aves*. Así lo atestigua Cicerón: «¿Qué significa esta auguración sacada de los pájaros? Creemos que algunas aves, tanto las que se observan por su vuelo (*alites*), como las que contemplamos por sus voces (*oscines*), como dicen nuestros augures, han sido creadas para comunicar los augurios[40]»… y Servio[41] y Plinio: «El augurio obtenido por las aves lo descubrió Car, por lo cual se llaman *Caria*; Orfeo lo dedujo también de otros animales[42]».

En las aves puede observarse: a) *el vuelo*[43]. Esto lo hacían de la siguiente manera: si tenían que augurar para un suceso que había de efectuarse el mismo día, el magistrado se levantaba a media noche[44], para determinar juntamente con el augur el *templum*, o espacio del cielo que debía observarse[45]. Se situaba en un lugar puro, llamado *auguraculum*, en los campamentos *augurale*[46], que está junto al pretorio, en su parte derecha; en la ciudad *in arce*[47]. Hacia la media noche, con un cielo sereno, y de pie. Con el *lituus* hacía en primer lugar una descripción de las regiones. Se volvía hacia el sur y trazaba una línea sobre el cielo de norte a sur, llamada *Cardo*, después otra de este a oeste, *decumanus*, y repartía de esta forma en cuatro regiones la parte visible del cielo, desde donde él se encontraba. Enseguida, tirando dos líneas paralelas a las dos trazadas anteriormente, formaba un cuadro que proyectado sobre la tierra, constituía un prisma, era el *templum*. La parte que quedaba delante de él se llamaba *antica*, la que quedaba detrás *pos tica*. Así dice Servio: «Esto pertenece a la disciplina augural. Los augures designan los espacios con un bastón (*lituus*) y les dan nombres, de forma que a la primera parte llaman *antica*, a la siguiente *postica*; e igualmente derecha e izquierda[48]».

Una vez situados así, el augur propone ciertas cuestiones a los dioses: les pide señales determinadas y observa. Es indispensable que el cielo esté sereno, la naturaleza en calma absoluta, y que no se mueva ni el viento. El augur lleva consigo un perito al que ha invitado:

—Q. Fabio, quiero que me acompañes en los auspicios.

Contesta: —Lo he oído.

El que toma los augurios: —Di si te parece que hay silencio[49].

El interpelado sin mirar al cielo, ni en torno suyo, contesta en el acto: —Paréceme que hay silencio.

Añade entonces el que toma los auspicios: —Di si comen las aves.

—Comen, contesta éste[50].

—Dime si son favorables, prosigue el auspiciante.

—Sí, son favorables (*attes addicunt*), o si le parece que no, responde: *alio die*[51] (otro día).

Cuando se respondía '*alio die*', el augurio se cortaba en absoluto[52].

Cualquier ruidecito durante la observación, el golpe de una ventana, el chillido de un ratón, el dar con el pie en el suelo, podía perturbar el augurio irremisiblemente.

El vuelo de los pájaros era próspero si venía de la parte izquierda del augur; fatal o contrario, si procedía de la derecha, porque el observador se ponía de cara al mediodía[53] y lo que procede del Oriente se supone de buen augurio[54], porque al situarnos nosotros de frente a los dioses, el lado que a nosotros nos corresponde a la izquierda, para los dioses es la derecha. En cambio, los griegos que se volvían hacia el septentrión, los buenos augurios los recibían por su derecha[55].

Las *aues praepetes*, es decir, las que volaban muy altas, o que desde la altura se precipitaban vertiginosamente hacia abajo constituían un óptimo augurio. Las *inferae*, de vuelo raso, presagiaban cosas funestas[56].

b) *La comida*. Podía también observarse el modo de comer las aves libres; pero como era un poco aleatorio el que las aves del cielo se pusieran en la base del prisma del *templum*, y que allí encontraran comida, solían tenerse siempre preparados unos pollos en un *pullario*, es decir, en una jaula. Si comían,

buen augurio; si no lo hacían, malo[57]. Resulta que se los preparaba para el augurio con un largo ayuno, si se buscaba un augurio positivo, y cuando se les ofrecía la comida la devoraban. Cicerón denuncia este artilugio[58]. Los antiguos augures no lo hacían así, puesto que tenemos en nuestro Colegio un decreto según el cual todas las aves pueden hacer *tripudium*. El auspicio sería valedero, y las aves podrían manifestar la voluntad de Júpiter, si se las dejara en plena libertad y siempre con abundancia de comida: «Pero ahora, que extenuadas de hambre las traen en una jaula, ¿crees que si se lanzan sobre la torta y dejan caer un pedazo del pico, será esto un agüero, y a la manera que los tomaba Rómulo?». Y ni siquiera los observan ellos comer, sino que le preguntan al encargado de los pollos (*pullarius*), y él dice lo que le parece[59], y si le conviene miente, como el *pullarius* del pasaje de Livio[60], que, aun cuando los pollos se negaron a comer, anunció al general el mejor augurio (*tripudium solistimum*).

Pero no basta eso, para que la bonanza del augurio fuera más cumplida, era necesario que al comer se les cayera algo del pico, efecto cuyo nombre hace pasar Cicerón por estos estadios: «Cuando por necesidad dejan caer del pico algo que choca con el suelo, llamaron a esto *terripauium* y ahora *tripudium*; y cuando de esta manera cae algún pedazo de torta del pico de los pollos se anuncia entonces al que toma los auspicios el mejor de los agüeros (*tripudium solistimum*[61])» que es la forma más fausta del auspicio[62].

c) *Por el canto*. Las aves en las que se observan las voces y los cantos se llaman *oscines*[63], tales son los cuervos, las cornejas, las lechuzas, etc[64].. En ellas se observa el lugar de donde proceden las voces: «Si el canto del pájaro procede de la derecha o de la izquierda[65]». Y preguntándose Cicerón de dónde procede que en unas aves se observe el vuelo y en otras el canto, que unas den los presagios por la izquerda y otras

por la derecha, constata el hecho que comentamos[66]. Cuenta el mismo Cicerón, con cierta ironía[67], que los adivinos beocios en Lebadía, dedujeron que vencerían los tebanos porque cantaron los gallos, «¡gran novedad! Yo creería que algo intentaba manifestar Júpiter, si hubieran cantado los peces».

2.ª *Ex caelo*. Truenos, relámpagos, rayos[68]. Si proceden del lado izquierdo son buen augurio; del derecho, malo, como dice Ennio: «Entonces tronó a la izquierda estando el cielo enteramente sereno[69]».

3.ª *Ex diris*, como son los portentos, cosas raras, tal como llover sangre[70], parir una mula[71], etc., cuando se referían cosas de estas, el senado las pasaba al colegio de los augures que según su experiencia y el cotejo de otros casos similares, daban las respuestas según su leal saber y entender[72]. Como buen augurio se tenía el que a uno le saliera un cuadrúpedo por la derecha en el camino; el que cuando se disponía a hacer un sacrificio le saliera una serpiente de debajo del altar, como le aconteció a Sila, siendo cónsul[73].

Estas observaciones y las respuestas dadas por los augures se llaman augurio y auspicio. *Augurium* indica el presagio y la voluntad de los dioses en el sentido más amplio de la palabra; *auspicium* es una especie de augurio. Pero no todos coinciden en señalar las notas distintivas de estos dos actos: Unos dicen que *augurium* es la observación deducida de los chillidos y cantos de las aves; y *auspicium* de la comida y del vuelo; pero a veces se hallan usadas las dos palabras indistintamente para estos sentidos. Servio[74]: El augurio se busca y se manifiesta en ciertas aves; el auspicio en cualquiera, y se recibe sin buscarlo; el auspicio es, pues, una especie de augurio. Otros dicen: El augurio se toma en la ciudad; el auspicio en el campo. Según Nonio[75]: El auspicio es la observación sobre

las aves: vuelo, canto, etc.; el augurio de todas las demás cosas por las que puede manifestarse la voluntad de los dioses. Todo esto puede ser cierto en algunos casos, en general no, puesto que ambas palabras se toman indistintamente[76].

Intimamente relacionados con las augures están los arúspices (*haruspices*), de *haru-* «intestino, tripa, hígado». La palabra es híbrida de etrusco y latín. Su función se limita a la observación de las víctimas, que pueden hacerla antes de sacrificarlas; o después, y en este segundo caso su acto se llama *extispicio*. Su principal cometido era estar junto a los sacrificadores, y, una vez inmolada la víctima, examinar sus entrañas y predecir lo que de su observación se deduzca. Este *haruspex* se llamaba *extispicus*, porque había otros que observaban los relámpagos y los rayos (*haruspex fulgurator*), y otros, los prodigios, los monstruos, todo lo que podía tener un sentido revelador de la voluntad de los dioses[77]. Cicerón los distingue cuidadosamente de los augures. «Distinguen la inspección de las entrañas, las observaciones de los rayos y prodigios, las predicciones por medio de augurios, de señales y de presagios[78]».

En los sacrificios además de las entrañas de las víctimas observaban el humo del altar, el incienso, el vino y la harina con que se hacían las *libas* para las ofrendas, y de ello pretendían sacar el conocimiento del futuro[79].

Vienen de la Etruria, y de ordinario se contraponen también en esto a los augures, que son de origen romano[80].

De entre los arúspices se tomaban los que asistían a los cónsules, pontífices y otros magistrados en la ciudad, y a los generales en campaña, durante los sacrificios[81].

Se desprestigiaron muy pronto, y así como los augures fueron tenidos en la mayor consideración y dignidad, los arúspices estaban sujetos a las bromas, ironías y chacotas[82].

Para mayor desprecio a veces los llamaban *aríolos*. Pompeyo creía a pies juntillas las previsiones de los arúspices, que le enviaban desde Roma, anunciándole su victoria en Farsalia, ¡y así le fue[83]!. Cicerón, en cambio, dice: «Resulta sorprendente que un arúspice no se ría cuando se encuentra con otro[84]»; sentir que en otro lugar atribuye a Catón[85]; y ante la observación de que algunas veces han acertado en sus previsiones, responde: «No es tanta la desgracia de los arúspices, que no acierten alguna que otra vez por casualidad en lo que anuncian[86]».

Vulgarmente se daba creencia a los augurios y auspicios, creyendo que los dioses manifestaban por medio de ellos su voluntad sobre actos presentes o que había que realizar enseguida, y vemos que aún en el año 455 d. C. los cónsules acuden a los auspicios; pero podemos imaginar que las personas ilustradas se preguntaban con Cicerón[87]: si los dioses quieren manifestar algo a los hombres ¿por qué no lo hacen con claridad, y sin que hayan de servirse de intérpretes ambiguos? Y que pensaban con él cuando decía: «los augurios han decaído por incuria de nuestro colegio[88]». «Yo no niego el arte y la disciplina de los augurios, lo que niego es que deduzcan de ella la voluntad de los dioses[89]». «¿Quién niega la ciencia de los augures? Lo que niego es la adivinación[90]». «¿Qué tiene que ver el canto, o la comida de los pájaros con la manifestación de la voluntad de los dioses?»[91]. «Aunque admitamos los auspicios, que no existen, estos medios que empleamos, como el *tripodio*, la observación del cielo, son simulacros de auspicios; auspicios, de ninguna manera[92]». «Yo no soy un augur que me arrogue la facultad del predecir el futuro por la observación del vuelo de los pájaros, ni por ningún otro examen de los fenómenos naturales[93]». «Sin embargo, pienso que hay que conservar los augurios por no contradecir la opinión del vulgo y porque así lo quiere la

costumbre, la religión, la disciplina, el derecho augural y la autoridad de nuestro colegio[94]». «Pero conviene proceder como M. Marcelo que, cuando veía la conveniencia de hacer una cosa, se encerraba en su litera, para no verse obstaculizado por los augurios[95]». No es prudente, sin embargo, obrar contra la opinión popular, como hizo P. Glodio durante la primera guerra púnica, que, burlándose de los dioses, viendo que los pollos sacados de la jaula no querían comer, los arrojó al mar diciendo, 'pues que beban'[96]. Los augurios comenzaron en un principio por la opinión de que se podía predecir el futuro, pero luego se conservaron por el bien del Estado[97]. Mi pensamiento coincide en todo con el de Fabio Máximo que, siendo augur, decía: «todo lo que se hace por el bien de la Patria, se hace siempre con los mejores auspicios; lo que se hace contra la Patria, siempre se lleva a cabo contra los auspicios[98]».

Los augures existían también en las colonias[99].

Ya desde el tiempo del Imperio el colegio de los augures carece de importancia. Augusto y los demás Emperadores llevarán el título de *Pontifex Maximus*; pero ninguno de ellos se llamará *Augur*. La historia los pierde de vista a partir de Diocleciano. Arnobio es el último escritor que habla de ellos (4, 35).

2. *Los Pontífices*

La institución del colegio de los Pontífices, como el de los augures, se remonta a los primeros tiempos de Roma. Así Cicerón: «Eligió (Numa) de entre los ciudadanos principales cinco pontífices para que presidieran las ceremonias sagradas[100]»; y Tito Livio: «Eligió como pontífice a Numa Marcio, hijo de Marcos, de entre los patricios, entregándole

copia de todos los documentos transcritos y firmados convenientemente, señalando las víctimas, los días y en qué templos había que celebrar los diversos sacrificios, de dónde había que recabar el dinero para tales ceremonias[101]».

Los antiguos proponían dos etimologías para el nombre *Pontifex*, y ambas las vemos reunidas en Varrón: «Los sacerdotes colectivamente reciben su nombre de *sacra* (ritos sagrados). Los pontífices, como decía Q. Escévola, el pontífice máximo, forman su nombre de *posse* (poder) y *facere* (hacer), como si dijera *potentifices.* Yo pienso que se deriva de *pons* (puente), porque ellos construyeron por primera vez el puente Sublicio y lo reconstruyeron siempre que hubo necesidad, celebrándose por ello, no con poca solemnidad, ritos sagrados en la parte de acá y en la parte de allá del Tíber[102]». Para la etimología propuesta por Quinto Escévola, hay que acudir a una tabla de bronce hallada en Gubio (*Igubina*), donde se encuentran las siguientes invocaciones dirigidas a Júpiter[103]: «sé benigno, muéstrate propicio»; que se leen luego seis veces más[104], «sé benigno, sé propicio con tu paz». Entre las dos palabras bases de la etimología hay que suponer una metátesis de las iniciales *f* y *p*, de suerte que *pontifex* viene de *fosse (fons)* y *pacere. Pacere* encuentra con el sentido de «causar», en el umbro *pacca = causa (pacer = propicius). Fons* aparece *fos* y *fons*[105].

El pontífice será, pues, «un zahori, alumbrador de fuentes», e indicará un prefecto de los magos o zahoríes que entre medio de la tribus agrícolas osco-umbras presidiría la búsqueda de las aguas subterráneas para el riego de los campos.

La etimología patrocinada por Varrón es plenamente popular, pero a falta de otra, mueve a los modernos a explicar por qué a este sacerdocio que tenía confiada la sobrevigilancia

del culto oficial público de Roma, se le ha dado este nombre relacionado con el puente. Se piensa en que Roma, es «la ciudad del puente», que pone en relación la Italia del norte y la del sur. Mommsen, aprovechando la nota adicional de Varrón, supone como un colegio de ingenieros que sabían los secretos de las medidas o de los números, y estaban encargados de montar y levantar el puente Sublicio, según estuvieran en paz o en guerra con los vecinos de la Etruria[106].

A éstos encargaría también Numa la descripción del año, y la distribución de los días en *fastos* y *nefastos*[107], es decir, la ordenación del calendario público, con el anuncio de la luna nueva, los días de fiesta, etc. «Semejante misión —dice Mommsen[108]— los hizo intervenir muy pronto y con gran autoridad en los asuntos de la religión; así es que, ya se trate de matrimonio, de testamento o de adrogación, en todos los actos para los que era necesario, en primer lugar, saber que no habría ningún obstáculo por parte de la ley religiosa, eran interrogados los pontífices por las partes. Ellos fueron, además, los que fijaron y notificaron al pueblo el Código general de la ley sagrada, reconocido después con el nombre de *Recopilación de leyes reales (Leges Regiae).* En la época de la caída de la Monarquía habían conquistado ya, probablemente, la supremacía religiosa. Vigilantes supremos del culto y de las cosas a él anejas (y quizás todas lo estaban en Roma), definían ellos mismos su ciencia profesional: “la ciencia de las cosas divinas y humanas”[109]».

De este sentido literal de «constructores de puentes», fácilmente se sube a la explicación trascendental de su cometido religioso. Como el puente relaciona y une las dos orillas de un río, el pontífice, como intermediario entre el hombre y la divinidad, pone en relación al hombre con Dios.

La ley Ogulnia, año 300 a. C., los elevó a nueve; Sila los subió hasta quince. Formaban un colegio (*Collegium Pontificum*), presidido por el *Pontifex Maximus.* Los pontífices se preocupaban del culto de todos los dioses; los sacerdotes y ílámines, etc., servían a algún dios particular[110].

Como el senado se ocupaba de los negocios civiles y políticos, los pontífices regulaban los quehaceres religiosos, teniendo la suprema vigilancia sobre el culto, celebración de los sacrificios, ceremonias, etc[111].. Uno de sus cometidos más importantes era el mantener de acuerdo el calendario civil con el año solar, mediante las oportunas intercalaciones de meses o de días. En la primera ordenación del calendario quedó el año más corto que el solar, y por ello de cuando en cuando tenían que añadir meses, y frecuentemente días, que llamaban *intercalares*. El año romano se componía de 12 meses de 29 días. Cada dos años se añadía un mes intercalar de 22 ó 23 días. La negligencia de los pontífices, la ignorancia de la realidad astronómica y a veces los intereses políticos (para retardar la fecha de las elecciones, por ejemplo), había introducido un gran desorden en el calendario. En ciertos momentos el desequilibrio entre el año civil y litúrgico y el año geográfico llevaba una diferencia de 35 a 50 días, de suerte que, como dice Suetonio[112]: «las fiestas de la siega no caen en el verano, ni las de la vendimia en otoño». Según Cicerón son los sacerdotes quienes deben cuidar de esto: «que los sacerdotes por ello, lleven cuenta y determinen el curso de los años[113]». El desorden duró hasta la reforma del calendario por Julio César, año 46 a. C., en que dispuso que cada cuatro años se añadiera un día intercalar entre el 24 y el 25 de febrero, llamado *bixesto Kal. Martias*.

En el día de las Kalendas los pontífices señalaban cuándo se habían de celebrar en aquel mes las *nonas* y los *idus*, y parece que en esto los pontífices, más que por la realidad científica,

se dejaron llevar por sus intereses particulares, como se deduce de Cicerón[114].

Debían determinar los días consagrados al culto de los dioses, *dies festi*; y los días destinados al trabajo (*dies profesti*) y de ellos cuáles eran aptos para que el pretor administrara justicia (*dies fasti*), y en cuáles se habían de celebrar los comicios (*dies comitiales*). Los días en que no se podían celebrar actos judiciales, por estar dedicados a divinidades superiores o infernales, se llamaban *nefasti*.

Además de los *pontífices mayores*, es decir, los 15 establecidos por Sila, había otros *menores* que hacían de secretarios de aquéllos, según expreso testimonio de Tito Livio: «L. Cantillo, escriba pontificio, a los que ahora llaman pontífices menores[115]». A ellos alude también Cicerón: «A mi casa la liberaron de todo vínculo religioso P. Léntulo cónsul y pontífice…, L. Léntulo, flamen marcial…, L. Claudio, *rex sacrorum*…, Sex. César, flamen quirinal, Q. Cornelio, P. Albinovano, Q. Terencio, pontífices menores…»[116].

El colegio de los pontífices era siempre el más elevado y digno de los cuatro colegios sacerdotales, que hubo con el tiempo, es decir: el de los pontífices, el de los augures, el de los quindecinvirós para los sacrificios, el de los siete epulones; a los que luego se añadió el de los hermanos Augustales[117]. Según Tácito[118] tenían la suma autoridad religiosa, presidían todos los sacrificios y funciones religiosas públicas y privadas; sustanciaban y fallaban como jueces supremos en todas las causas pertenecientes a asuntos religiosos[119] en que podían poner multas, no estando ellos sometidos al arbitrio de nadie. Hasta el año 300 a. C. no podían ser elegidos más que patricios, luego ya también plebeyos[120].

El colegio siempre estuvo presidido por el *Pontifex Maximus*. Según la tradición el primero elegido para pontífice

máximo fue *Martius*, hijo de Marcio, yerno de Numa[121]. Dice Paulo: «Se llama Pontífice Máximo porque es el árbitro y juez supremo de todas las cosas que pertenecen al culto y a la religión, y el regulador de la contumacia tanto de los particulares, como de los magistrados[122]». El pontífice máximo Cecilio Metelo no consintió en que el cónsul del año 243 a. C., L. Postumio, que intentaba ir al Africa para hacer la guerra, saliera de la ciudad, porque era flamen de Marte, y no podía dejar desamparadas en la ciudad las ceremonias de este dios[123].

El pontífice máximo era creado por el pueblo en los comicios[124]; de elección la recibió el pueblo seguramente entre los años 292 y la elección no intervenían más que 17 curias, sacadas a suerte el sistema de elección lo recuerda indirectamente Cicerón[125]. Rulo propone una forma de elección de los *decenviros* que él había de crear: «Dispone que el tribuno de la plebe que dio aquella ley, cree decenviros por medio de diecisiete tribus, de suerte que a quien concedan su voto nueve tribus, quede designado decenviro». Añade Cicerón[126] que este sistema de elecciones propuesto por Rulo, era el que se seguía en la elección del sumo pontífice. En el año 103 el tribuno de la plebe Cn. Domicio Ahenorbarbo propuso una ley, según la cual, el pontífice máximo debía ser elegido de entre los candidatos que presentaran los cuatro colegios sacerdotales.

Para ser nombrado legítimamente pontífice máximo no se necesitaba más que ser varón. Los niños podían serlo, como se desprende de Livio[127].

Numa había dejado un ritual completo en que estaba determinado y descrito todo lo concerniente a la religión: víctimas correspondientes, días y templos en que debían sacrificarse, y de dónde había de tomarse el dinero para ellos.

Todas las ordenaciones públicas y privadas las sometió a la autoridad del pontífice máximo, teniendo que acudir todos a él, no sucediera que por el descuido de los ritos patrios y por las agregaciones de cultos extranjeros se turbaran las disposiciones del derecho divino. Y no sólo sometió a su autoridad las ceremonias sagradas de los sacrificios, sino incluso los honores fúnebres, las formas de aplacar a los manes, y el apreciar los signos extraordinarios que pudieran contener un mensaje del cielo[128].

Su dignidad era vitalicia. Los principales cometidos del pontífice máximo eran:

1) Defender y representar a todas las divinidades del Estado[129].

2) La elección de sacerdotes[130].

3) La designación de los flámines[131].

4) Elección de las vírgenes vestales[132].

5) Nombrar a los sacerdotes salios[133].

6) El pontífice tenía potestad legislativa e interpretativa de la ley; no podía, sin embargo, reunir al pueblo fuera de los templos.

7) Publicaba y señalaba las fiestas de cada mes. Tenía lugar este acto el primer día de la luna nueva en la curia Calabra[134].

8) Interpreta la ley y el derecho[135].

9) En los asuntos de interés extraordinario la autoridad decisiva eran los pontífices, o el Máximo solo, o preferentemente dos más con él[136].

10) Completa el derecho civil con ciertas modalidades del derecho pontificio[137].

11) Administra toda la justicia religiosa.

12) Puede consagrar alguna cosa públicamente a los dioses[138]; y quitarle esa condición[139].

13) El pontífice Máximo administraba como superintendente supremo los bienes de todos los dioses. Estos bienes son de dos clases: una que pertenece exclusivamente a los dioses; y otra que, siendo propiedad del Estado, está destinada al decoro y esplendor del culto. Además, administraba el *arca pontificum*, destinada a suplir las deficiencias de los bienes anteriormente nombrados, cuyo caudal se engrosaba:

a) con los ofrecimientos y votos de los fieles;

b) con ciertos impuestos obligatorios, en los juicios[140];

c) con el patrimonio de las vestales que morían sin testar;

d) con las multas impuestas por el sumo pontífice;

e) con las multas funerarias[141].

14) El pontífice máximo redactaba una crónica, o anales en que se registraban todos los prodigios y sucesos que tuvieran carácter religioso. Se llamaban *Annales maximi*[142]. El archivo de los pontífices estaba en la *Regia* y en él se conservaban los documentos religiosos y jurídicos, los *libri pontificum*, las *leges regiae*, etc. En la *Regia* tenía también su residencia oficial el pontífice máximo, para velar más de cerca por el culto de Vesta, cuyo templo y residencia de las sacerdotisas vestales se hallaba junto al palacio pontifical.

15) Asistía a los matrimonios por *confarreatio*[143].

16) Convocaba y presidía los comicios para la elección del *rex sacrorum* y de los *flámines*, que presentaba él.

17) Intervenía en las adrogaciones y adopciones hechas por medio de una ley curiada, para que no sufrieran detrimento alguno los ritos privados[144].

18) Prácticamente era la autoridad más influyente del Estado, puesto que los cargos meramente políticos eran anuales. Por eso César quiso empezar su carrera política siendo nombrado pontífice máximo en el año 63 a. C., y

Augusto no se consideró pleno señor de Roma hasta que no sucedió a Lépido como *pontifex maximus*. Más de una vez utilizaron su potestad para elegir *flamen Dialis* y *rex sacrorum* a enemigos políticos que, al no poder rehuir la designación, quedaron anulados políticamente, porque sus sacerdocios eran incompatibles con cualquier otro cargo civil. El pontífice máximo, en cambio, lo mismo que los demás miembros de su Colegio, puede desempeñar cualquier magistratura, aunque es el principal personaje de la organización religiosa romana. Tan sólo le estaba vedado en teoría, montar a caballo, ver un cadáver o salir de Italia; pero aun estas prohibiciones habían desaparecido ya en el s. II a. C.

19) De él dependían los flámines; las Vestales; los decenviros para la atención del culto; las congregaciones o hermandades de los Salios, de los Arvales, de los *sodales Titii*, de todos los cuales vamos a hablar aunque sea brevemente.

3. *Los flámines*

Es curiosa la descripción que hace Festo[145] de la precedencia del orden sacerdotal que debe observarse en los banquetes: «el primero de todos (*maximus*) es considerado el *rex*, después el *flamen Dialis*, después de él el *Martialis*, en cuarto lugar el *Quirinalis*, en quinto el *Pontifex Maximus*. Así, en el banquete, el *rex* se sienta el primero y presidiéndolos a todos, el *Dialis* antes que el *Martialis* y el *Quirinalis*; el *Martialis* antes que éste último; y todos ellos delante del *Pontifex;* el *rex* porque es el más potente; el *Dialis* porque es el sacerdote del universo, llamado *Dium*; el *Martialis* porque Marte es el padre fundador de Roma; el *Quirinalis* porque *Quirinus* fue llamado de Cures para quedar asociado al

Imperio romano; el *pontifex maximus* porque es el juez y árbitro de las cosas divinas y humanas».

Los tres flámines mayores quedan, pues, definidos con relación a los tres dioses a quienes sirven: *Dium* (*Iuppiter*), *Mars, Quirinus*[146]. Pero se unían en el culto a la *Pides*, establecido por Numa, ofreciéndole un sacrificio juntamente los tres flámines[147]. Y no sólo ofrecían el sacrificio a *Pides* los tres flámines juntos, sino que atravesaban la ciudad sobre un mismo carro, con lo cual se significaba la unidad o la cohesión de las tres «cosas» de las que Júpiter, Marte y Quirino son los patronos particulares. Estas tres cosas que unen parece que son las tres partes geográficas de la ciudad: Capitolio, Palatino y Quirinal, o las tres tribus primitivas que constituyen la ciudad: Ramneses, Luceres y Titienses[148].

En cuanto a su nombre, dice Varrón[149]: «Se llaman *flamines* porque en el Lacio aparecen siempre con la cabeza cubierta, y además la llevan ceñida con un hilo (*filo*) de donde se ha formado su nombre de *f(i)lamines*»[150]. La etimología no es segura, pero hoy se tiende a relacionarla con el Skr. *brahman* «sacerdote», ambos del indoeuropeo **bblºhgsmen — *bhlegh-men*[151].

La dignidad del flamen se llama *flamonium*[152], quizás por haplología de **flamimonium*.

Son sacerdotes de una divinidad particular, de quien reciben su nombre específico. «Cada uno de ellos recibe el nombre específico del dios al que sirve; pero algunos son conocidos por todos y otros oscuros. Son nombres claros y conocidos como *Martialis* y *Volcanalis*; oscuros como el *Dialis* y el *Furinalis*; llamándose *Dialis* de Júpiter (dicho también *Diouis); Furinalis* de Furrina que en los fastos tiene consagradas las fiestas *Furinales*. Así también el flamen *Falacer*, del dios padre Falacer[153]».

Se caracterizan por su gorro (*pileus*) que terminaba en una borlita (*apex*), rodeada de un hilo de lana, *filum*, de ahí la etimología varroniana[154]. El gorro del *flamen Dialis* era blanco. Nunca podían aparecer en público descubiertos. Para cuando apretaba más el calor tenían otros gorros más ligeros, o simplemente ceñían su cabeza con un hilo de lana[155]. A tal extremo se llevaba este requisito que, según cuenta Valerio Máximo[156], un flamen llamado Sulicio fue privado de su sacerdocio, porque mientras sacrificaba, se le cayó el *apex* de la cabeza.

No formaban un colegio propiamente dicho, pero sí una especie de orden flaminio, cuyo cometido especial era el de ofrecer los sacrificios. De ellos había tres mayores, dedicados a cultos especiales; y un número prácticamente ilimitado de flámines, diríamos, sin divinidad determinada, adscritos a un colegio sacerdotal, o político, o municipal, o industrial.

La institución de los flámines mayores se atribuye a Numa. Livio: «Para que no faltara el culto en la *Regia*, creó un flamen como sacerdote asiduo de Júpiter y lo dotó de una vestidura insigne y de la silla curul, A él agregó otros dos flámines: uno para el servicio de Marte, y otro de Quirino[157]». Luego los flámines eran elegidos en los comicios calados, según testimonios antiguos que recoge Gelio: «En el libro primero de Lelio Félix a Q. Mucio se lee que Labeón decía que eran comicios calados los que se celebraban en favor del colegio de los pontífices, o para inaugurar el *rex sacrorum* o los flámines[158]». A la inauguración del flamen *Dialis* alude Livio[159].

En un principio, según el testimonio de prelacia que determina y explica Festo, a que hemos aludido antes, los flámines, como orden sacrificial, seguían inmediatamente al rey, precediendo a los pontífices, en cuyo cargo había más de

ordenación científica de tiempos y fiestas, que de pura dedicación al altar; pero la prestancia y la preparación científica de los pontífices les dio pronto tal categoría que los flámines aparecen enseguida sometidos al pontífice máximo, como las Vestales, los Arvales, etc.

a) El *flamen Dialis* era el primero, en la institución por Numa, y en su dignidad. No hay duda que en un principio su categoría religiosa fue la suprema después del rey. Así se desprende del motivo de su creación, según explica Tito Livio: Pensando Numa que los reyes sucesivos se inclinarían más al carácter belicoso de Rómulo que al suyo pacífico, y que por ello saldrían frecuentemente a la guerra; y para que no faltara el culto debido a Júpiter en la *Regia*, residencia oficial del pontífice máximo, creó el *flamen Dialis*, que no podía salir de la ciudad[160].

De él escribe Fabio Píctor[161]. Le está prohibido montar a caballo, para que no le ocurra el alejarse de la ciudad y tener que pasar la noche fuera de Roma. No puede ver el ejército armado fuera del pomerio, por tanto, rarísima vez es elegido cónsul un *flamen Dialis*, ya que los cónsules deben capitanear los ejércitos en la guerra. No puede jurar; ni usar anillo. Nadie puede sacar de su casa fuego, excepto el sagrado. Si entrare en su casa un hombre atado, hay que desatarlo enseguida, y arrojar las ligaduras desde el *impluuium* al atrio y luego arrojarlas a la calle. No puede llevar nudo alguno, ni en el ápice, ni en el cinto, etc. Si uno que va a ser azotado, se arroja a sus pies, en aquel día no se le puede azotar. Hay palabras que no puede pronunciar, como cabra, caballo, carne cruda, cadáver, hiedra; viña, haba, y menos tocar las cosas expresadas por ellas, ni puede comer ningún alimento fermentado. Su cabello y su barba no los puede cortar más que un hombre libre[162]. No puede despuntar las guías de los pámpanos elevados. Los pies de su cama han de estar

embadurnados de barro, y no puede dormir tres noches seguidas en ninguna otra cama. Junto a su lecho debe haber una mesilla con bollos y tortas buenas. Sus cabellos y sus uñas cortadas han de enterrarse bajo un árbol fecundo. El *Dialis* está siempre de fiesta. Al cielo raso no puede andar sin su gorro; para no usarlo bajo techado hubo necesidad de concesiones tardías. No le es lícito tocar la harina fermentada. La túnica interior no se la quita más que bajo techado. En los convites no le precede más que el *rex sacrorum*. Si muere su esposa, pierde el *flamonio*. Su matrimonio no se disuelve más que con la muerte. No le está permitido entrar en el recinto de un sepulcro, ni tocar jamás un difunto, aunque puede formar en la comitiva de los funerales. También su esposa (*flamminica Dialis*) se ve sometida a ciertas prohibiciones, como el peinar su cabello en ciertas fiestas[163] y subir más de tres gradas de una escalera seguidas.

El *Edicto perpetuo* del pretor decía: «No obligaré en toda mi jurisdicción a prestar juramento ni a una sacerdotisa Vestal, ni al flamen de Júpiter». Según Varrón[164] sólo el flamen *Dialis* lleva el gorro blanco, o porque es el mayor de todos los flámines, o porque a Júpiter hay que ofrecerle siempre víctimas blancas. El preside la vida religiosa del Estado y se identifica con ella; pero no la dirige, porque es competencia del pontífice máximo. Este advenedizo va absorbiendo las prerrogativas del flamen *Dialis*, cuya presidencia no conservará más que el honor. Sobre todo cuando la arcaica tríada Júpiter, Marte, Quirino, es sustituida por Júpiter, Juno, Minerva, los tres flámines mayores, aunque el *Dialis* no tanto como el *Martialis* y el *Quirinalis*, quedan poco menos que de antiguallas.

No puede permanecer fuera de Roma ni siquiera una noche[165]. Esto se le exige porque él representa la permanencia del Estado, y es la personificación de su esencia

inmutable. El mantiene esta esencia con su género de vida —una vida regulada por las normas bien definidas de la pureza tradicional—, con la celebración escrupulosa de un culto inmutable y continuo, con la celebración ritual de las ceremonias purificadoras arcaicas, y quizás simplemente con su presencia en Roma.

Sin embargo, en tiempos de Tiberio el flamen Dialis Seruius Maluginensis defiende su derecho de salir a gobernar la provincia del Asia, y da las siguientes razones: no hay por qué, permitiéndose salir al flamen Marcial y al Quirinal, se prohíba al Dial. No hay respecto de ello ninguna disposición del pueblo, ni rúbrica alguna en los libros de las ceremonias. Los pontífices sustituyen al flamen *Dialis* cuando éste está enfermo, o cuando por sus cargos políticos no puede cumplir sus funciones sacerdotales, e incluso, después del asesinato de Cornelio Mérula, pasaron 75 años sin que se creara un flamen *Dialis*, desempeñando sus funciones los pontífices, ¿por qué, pues, quieren éstos impedir la salida de un flamen *Dialis* a desempeñar sus funciones patrias? Se oponía a estas razones el augur Léntulo y otros, y se recurrió a Tiberio, como Sumo Pontífice, que al fin sentenció a favor del flamen *Dialis*[166].

Como cargo especial del *Dialis*, además de ofrecer todos los sacrificios oficialmente a Júpiter, cuando no lo hacía el pontífice máximo, recuerda Varrón la celebración de las fiestas *Vinalia*: «El flamen de Júpiter hace augurios por la vendimia y apenas ordenó hacer la recolección ofrece en sacrificio una cordera a Júpiter, entre cuyas entrañas cortadas y presentadas sobre el altar el flamen es el primero en degustar el vino nuevo[167]».

Podemos dudar si el flamen *Dialis* por su sacerdocio tenía o no derecho a ser senador. Ha llegado hasta nosotros la noticia de un pleito de este tipo. C. Valerio Flaco fue obligado

por el pontífice máximo P. Licinio a inaugurar su sacerdocio de flamen Dialis. El joven durante un tiempo había llevado una vida licenciosa y disipada, hasta el punto que su familia se sentía abochornada por su causa[168]. Pero tuvo un momento feliz de recapacitación y cambió tan radicalmente que era y se mostraba tan ejemplar que todos veían en él un joven digno de los antiguos tiempos[169]. Fundado en esta fama conseguida pidió ser inscrito en la lista de senadores, de la que los flámines *Diales* anteriores habían sido excluidos por su indignidad. Fue admitido como senador, pero lo arrojó de la curia el pretor P. Licinio, y él entonces apeló a las tribus de la plebe. El flamen pedía insistentemente este derecho propio de su sacerdocio que, como él decía, se le había concedido con la toga pretexta y la silla curul. El pretor respondía que ese derecho no podía fundamentarlo en las costumbres de los mayores, sino en una práctica recentísima; pero que ningún flamen *Dialis* en tiempo de sus padres y de sus abuelos se había arrogado ese derecho. Las tribus de la plebe, aduciendo que aquella costumbre había decaído por la inercia de los flámines anteriores, pero que C. Valerio Flaco era digno, lo introdujeron de nuevo en el Senado, contra el parecer de algunos padres que apoyaban al pretor, más por la santidad de su vida, que por el derecho que tuviera a ello por su condición de flamen *Dialis*[170].

b) El flamen *Martialis* es el segundo en el orden *flaminio*, después del *Dialis* y antes del *Quirinalis*. No tiene que ver nada con la guerra, ni siquiera sale entre los jefes a campaña. El no tiene que ver más que con los sacrificios ofrecidos a Marte en la ciudad. Debía cuidar del culto de Marte, y por más que no se le exigía su permanencia en Roma con tanta fuerza como al *Dialis*, el pontífice máximo podía impedir que saliera por mucho tiempo. En el año 511/233 el pontífice máximo Metelo no consintió que el cónsul Postumio, por ser

flamen *Martialis*, se trasladara al Africa a hacer la guerra: «porque no parecía que Postumio pudiera entregarse con seguridad al combate marcial, habiendo abandonado las ceremonias de Marte[171]».

Sin embargo, en Tácito[172] se da como un hecho, por lo menos en los tiempos de Tiberio, que el flamen *Martialis* puede salir de Roma a gobernar una provincia.

c) El flamen *Quirinalis* fue constituido también por Numa, como el *Dialis* y el *Martialis*[173]. En Roma todo el mundo sabe que el flamen *Quirinalis* es inferior a sus dos colegas. La tradición lo afirma explícitamente. Ocupaba, pues, un lugar humilde entre el *rex sacrorum*, el flamen *Dialis* y el flamen *Martialis*, por una parte, y el omnipotente pontífice máximo, por otra, por eso no es de maravillar que su nombre vaya dejándose de citar poco a poco. Pero es curioso que el flamen *Quirinalis* sea el que tiene más actividades públicas por ser el que sirve a Quirino, dios de la agricultura y de la fecundidad de la tierra.

El 17 de febrero se celebraban los *Quirinalia*, fiesta plebeya que coincidía con el día de los necios, *stultorum feriae*, en que por sus ritos y por su mito se efectuaba el tostado del grano[174]. Esta solemnidad en los tiempos primitivos era de una gran importancia[175]. Como todavía no molían el grano, los primitivos romanos lo secaban, lo tostaban y luego lo trituraban en el mortero. El tostado era, pues, la operación previa para toda utilización profana o religiosa del trigo o de la espelta. Como esto se hacía en el día consagrado a Quirino, se deduce que el grano tenía relación con este dios, y los ritos oficiales los realizaba el flamen *Quirinalis*.

Actúa también en las fiestas *Larentalia*, el 23 de diciembre. Ofrece un sacrificio en la tumba de Larentia[176], vieja divinidad romana, relacionada con Quirino, por haber sido

nodriza de Rómulo, oficiando juntamente con los pontífices[177].

En los *Consualia*, el 21 de agosto, el flamen *Quirinalis*, juntamente con las Vestales, sin intervención de más sacerdotes, ofrece un sacrificio a *Consus*, dios de la agricultura, sobre un altar antiquísimo soterrado en el Circo Máximo, al pie del Palatino, y que no se descubre más que en esta ocasión, en que se le ofrecían las primicias del grano, mientras los agricultores pasaban con sus caballerías y sus carros en torno de él[178].

En los *Robigalia*, el 25 de abril, también era el flamen *Quirinalis* quien ofrecía el sacrificio para conseguir que no se echara sobre el trigo el tizón ni la royuela o cornihuela. La descripción de la fiesta la hace Ovidio[179]. En el discurso que pronuncia el flamen Quirinal, explicando el sentido de la fiesta, pide que la herrumbre (*robigo*) se eche sobre las armas de la guerra, pero que respete las espigas, y las herramientas de la labranza, para que nunca falten al labrador las espigas con que poder obsequiar anualmente a la divinidad.

No sabemos por qué en los momentos en que los Galos invaden la ciudad es el flamen *Quirinalis*, juntamente con las Vestales, quien se preocupa de salvar los *sacra* de Roma, según relata Livio[180].

Sobre si el flamen *Quirinalis* debe permanecer constantemente en la ciudad nos deja en la duda el pasaje de Livio[181]. El flamen Emilio Regilo es elegido cónsul y hay sus ciertos escrúpulos de ponerlo al frente del ejército romano, según dice Q. Fabio en su discurso: «M. Emilio Regilo es flamen Quirinal, al que no podemos separar del culto ni retenerlo en la ciudad para no abandonar al dios, ni el cuidado de la guerra».

Andando el tiempo a estos flámines mayores se fueron añadiendo otros, que se preocuparon del culto de cada dios. Estos se llamaban *flámines minores*, de los que Varrón nombra hasta diez[182], a los que Cicerón añade el *Carmentalis*[183] y Festo el *Portunalis*[184]. Y, como es natural, se destinó también su flamen correspondiente a los emperadores divinizados; e incluso Augusto, según se desprende de Tácito[185], lo quiso tener en vida. Sobre la chacota que Cicerón hace de M. Antonio, constituido en flamen de César, puede verse la segunda Filípica[186]; pero con todo se le asignó luego el flamen *Iulius*[187]. Hay constancia del flamen *Augusti*, o flamen *Augustalis*[188]; del flamen *Tiberii*[189]; del flamen *Neronis*, etc[190].

4. *El rex sacrorum*

Nos hemos referido varias veces al *rex sacrorum*, instituido en el paso de la Monarquía a la República. Es un sacerdote único. Al no querer conferir todo el poder real a los cónsules se disgrega la potestad religiosa que los reyes tenían y se le confía al *rex sacrorum*, o *rex sacrificulus*, o *sacrificus*. Su cometido era, pues, ofrecer los sacrificios públicos que en su nombre ofrecían antes los reyes, pero descartando los propios de los flámines mayores. Jerárquicamente se sometió, como todos los sacerdocios, al pontífice máximo, aunque por dignidad y prestigio moral se consideraba el más importante de los sacerdotes romanos. «Puesto que algunos actos religiosos públicos los efectuaban los reyes, al caer éstos, para que no se les echara de menos en nada, crearon nuestros mayores al rey de las ceremonias sagradas (*rex sacrorum*[191])». En los convites precede incluso al flamen *Dialis*: «En los convites se sitúa delante del flamen *Dialis*, si no asiste el *rex*

sacrificulus o algún otro[192]». Esta precedencia le venía 1.º) por ser él el sacerdote de Jano, que es el primero de los dioses (Jano, Júpiter, Marte, Quirino, Vesta), por eso luego siguen los flámines de Júpiter, Marte y Quirino, y en quinto lugar el pontífice máximo, como sacerdote especial de Vesta. 2.º) Por ser el heredero de los poderes religiosos de los antiguos reyes. En ciertos días las Vestales iban a su casa y le dirigían esta fórmula ritual: «¿Vigilas, oh rey? Vigila». Porque sobre todo en tiempos de guerra el *rex sacrorum* estaba sometido a severas precauciones. Si él dormía, la magia por simpatía podía infundir un sueño fatal a la tropa que había salido al campo de batalla. El rey debía vigilar, y era normal que las sirvientas habituales, las Vestales, trataran de mantenerlo en vela.

No podía desempeñar magistraturas públicas, por lo cual era un sacerdocio muy poco apetecido. Esta prohibición debió de ser motivada por la misma causa por la que lo subordinaron al pontífice: no fuera cosa que, añadido ese honor al nombre de *rex*, perjudicara a la libertad del pueblo, que era lo único que entonces preocupaba[193].

Según Tertuliano: «al rey de lo sagrado (*rex sacrificulus*); al pontífice máximo no se les permite casarse de nuevo[194]». Es curiosa esta noticia, porque no creo que se cumpliera en tiempo alguno, sobre todo por los pontífices máximos que nos son conocidos. Piénsese, por ejemplo, en César y en Augusto, etc. etc.

5. *Las Vestales*

Las Vestales son tan antiguas como el culto de Vesta, y según alguna leyenda, Ilia o Rea Silvia, la madre de Rómulo y Remo, sería Vestal[195], Los historiadores, con todo, atribuyen

su fundación, o por lo menos su organización, a Numa Pompilio[196]. Livio dice: «Eligió las Vírgenes Vestales, sacerdocio procedente de Alba y no ajeno al fundador de la ciudad. Para que estuvieran asiduamente en su templo les destinó un estipendio del tesoro público; y quiso que fueran honorables y santas por la castidad y otras ceremonias sagradas[197]».

Eran seis[198]: «Y como Vesta ha tomado bajo su protección, por decirlo así, el fuego de la ciudad, que seis vírgenes presidan su culto, que aseguren mejor con su atención constante la guarda del fuego, y con su ejemplo adviertan las mujeres que su naturaleza femenina puede soportar la castidad total[199]».

Eran elegidas por el pontífice máximo. Cuando la muerte u otro motivo dejara una vacante en el colegio de las seis, dice Tácito: «Cuando falleció la virgen Vestal Lelia, se recibió en su lugar a Cornelia, de la familia de los Cosos[200]». Según la ley *Papia*, seleccionaba, a su voluntad, veinte jovencitas de entre todo el pueblo, y en una asamblea (*contio*) se echaba a suerte la que había de ser dedicada a Vesta. Pero no siempre fue necesario seguir este proceso ordenado por la ley *Papia*, porque las familias honestas solían presentar sus hijas al pontífice máximo, y el senado en ese caso dispensaba de la ley *Papia*. Según Fabio Píctor, el pontífice máximo, al elegir una virgen Vestal, le dirigía estas palabras: «Te tomo 'Amada'[201] y te constituyo sacerdotisa de Vesta, de acuerdo con las sabias prescripciones legales, para que ejerzas en provecho del pueblo romano las sagradas funciones que competen al sacerdocio de Vesta[202]». Es curioso el uso del verbo *capere* en la elección de las Vestales, como ya hemos dicho al hablar del flamen *Dialis*, que también era tomado; el mismo verbo se usaba también en la designación de los pontífices y de los augures[203].

Una vez, pues, que la virgen es «arrebatada», se la lleva al atrio de Vesta, recibiéndola allí oficialmente el pontífice máximo. Desde ese momento, sin emancipación alguna y sin menoscabo de derechos, sale de la patria potestad y consigue el derecho de hacer testamento[204].

Sobre las condiciones o cualidades para la elección, dice Labeón Aristio[205]:

La edad requerida se cifraba entre los seis años cumplidos y los diez por cumplir.

Que viva su padre y su madre.

Que no tenga defecto físico alguno, como ser tartamuda, sorda…

Que ni ella ni su padre hayan sido emancipados, aunque esté bajo la patria potestad de su abuelo.

Que ni su padre ni su madre hayan vivido en esclavitud, ni hayan ejercido un negocio sórdido[206].

Puede presentar excusas o soslayar la elección: a) la que haya tenido o tenga ya una hermana vestal; b) la hija de un flamen, de un augur o de un quindecinviro para la ordenación del culto, o de un septenviro epulón, o de un sacerdote saliar; c) también suele dispensarse a la hija de la esposa de un pontífice, o de un flautista de los sacrificios.

Según Ateyo Capitón no debe elegirse tampoco la hija de quien no tenga su domicilio en Italia; y ha de aceptarse la excusa de la hija de quien tiene tres hijos.

De todo ello se deduce que la elección para virgen vestal no siempre era del gusto de los padres, ni se requería la aceptación de la «raptada[207]».

Ya hemos indicado que la virgen elegida salía de la patria potestad, constituyéndose en un ciudadano de pleno derecho, y que, aun siendo mujer, tenía facultad de hacer testamento.

Pero, según Labeón[208]: La virgen vestal ni hereda a nadie *intestato*, ni nadie la hereda a ella, si no hace testamento. Sus bienes en ese caso pasan a la hacienda pública, concretamente al arca de los pontífices, como hemos dicho antes. A lo cual añade el mismo Lebeón: «Se discute el fundamento de esta ley».

Su principal deber era conservar siempre vivo el fuego sagrado de Vesta, diosa protectora del hogar y guardiana sagrada de la concordia. El templo de Vesta era como el hogar oficial del pueblo romano. «Que las vírgenes Vestales conserven en la ciudad el fuego eterno del hogar público[209]». Si se extinguía era considerado como una desgracia nacional, y la culpable era fuertemente azotada por el sumo sacerdote, a veces hasta darle muerte. Dice Plutarco[210]: «Castígaselas también, y la pena suele ser golpes dados por el pontífice máximo, para lo que algunas veces desnudan a la culpable en un lugar obscuro, corriendo una cortina». Esto le sucedió a una vestal, siendo pontífice máximo P. Licinio: «Porque una noche puso poca diligencia en la conservación del fuego perenne, pareció muy justo el castigarla con duros azotes[211]». No es raro que al culpar a una vestal de descuido, si en realidad no había sido culpable, la misma diosa la protegiera milagrosamente, como refiere a continuación el mismo Valerio Máximo: «La protección de Vesta presentó libre de toda reprensión a una discípula de la virgen vestal máxima Emilia, porque, aunque se apagó el fuego, puesta ella en adoración, habiendo colocado el mejor velo que tenía sobre el altar, se reavivó súbitamente el fuego[212]».

El fuego se renovaba todos los años el día primero de marzo; si entre tanto se apagaba había que encenderlo frotando dos palos de árbol frutal, o proyectando los rayos del sol con un espejo ustorio sobre una yesca u hojas secas.

Las vestales debían guardar castidad durante el tiempo de su sacerdocio, que duraba treinta años, «o porque se llevase la idea de confiar la esencia pura e incorruptible del fuego a unos cuerpos limpios e incontaminados, o porque se quisiese poner al lado de la virginidad un ser infructífero e improductivo[213]».

En cierto día del año se dirigían al *rex sacrorum* y le invitaban a la vigilancia de los cultos con estas palabras: *uigilasne rex? Vigila*, como dice Servio[214] que Virgilio hace que dirijan a Eneas sus barcas convertidas en ninfas: «¿Vigilas Eneas, raza de dioses? Vigila».

Se dividían las vestales en tres grupos: los diez primeros años los pasaban formándose y aprendiendo, como novicias; los diez siguientes desempeñan propiamente el papel de sacerdotisas, ejecutando lo que aprendieron; y los diez últimos años enseñaban a las novicias. A todas ellas las preside la *Virgo Vestalis Maxima*[215].

Pasados los treinta años de servicio a la diosa, la vestal puede dejar libremente su sacerdocio, mudar estado y casarse. Esta concesión procede de la ley *Horatia*, dada en favor de la vestal Taracia, cuya esencia a este respecto recoge Gelio: «Además si a la edad de cuarenta años deseaba dejar el sacerdocio y casarse, se le dio derecho y facultad de dejar su dignidad sacerdotal y de casarse, en atención a su munificencia y a su beneficio, porque había regalado al pueblo el Campo Tiberino, o de Marte[216]». Pero dice Plutarco[217]: «Pocas han utilizado esta libertad, y a las que lo hicieron no les sucedió bien; antes el arrepentimiento y la tristeza que desde entonces no les dejó más, atemorizó la conciencia de las otras, de suerte que hasta viejas y hasta el sepulcro siguieron fieles a su voto en estado de virginidad».

Dice a este respecto Prudencio[218]: «Después del tiempo reglamentario puede darse al matrimonio, porque a Vesta le asquean las doncellas viejas; pero tampoco ahora son felices, porque el amor tardío nunca recogió el fruto de los dulces hijos. Se casó la vieja veterana, que ha desempeñado su sagrado ministerio, y, dejando los trípodes, a los que sirvió en su juventud, lleva al matrimonio sus beneméritas arrugas».

La Vestal que pecaba contra el voto de castidad era enterrada viva, con un aparato abrumador, que describe así Plutarco[219]: «Junto a la puerta Colina, dentro de la ciudad, se halla un largo y extenso túmulo de tierra llamado *agger*. Dentro de él se construyó un estrecho aposento subterráneo de moderada magnitud, al cual se bajaba por una escalera. Había allí un lecho con cojines, una luz encendida y escasa cantidad de algunos de lo más comunes alimentos, como pan, agua, miel y aceite, como si temieran destruir por el hambre una vida consagrada al servicio divino. La misma condenada era colocada en una litera que se cubría exteriormente con cortinas y se sujetaba con correas, de suerte que ni se pudiera oír la voz. Así la llevaban al Foro. Todos se apartaban silenciosos y la acompañaban sin articular palabra, con el más profundo duelo. No había más terrible espectáculo, ni la ciudad pasaba día de mayor tribulación. Cuando la litera llegaba al sitio, los ministros de justicia desataban las correas, el pontífice máximo antes del último paso pronunciaba con las manos levantadas secretas oraciones a los dioses, sacaba a la condenada cubierta con espesos velos y la ponía en la escalera que baja a la cámara. Luego se volvía con los demás sacerdotes; en cuanto la Vestal había llegado al fondo, se sacaba la escalera y se cerraba el aposento con mucha tierra, hasta que el piso estuviera al nivel del túmulo».

Así murieron dieciocho vestales a lo largo de la historia de Roma, desde Numa a Teodosio, no muchas, ciertamente, si se

considera que es un espacio de mil años[220].

Al cómplice podía azotarlo el pontífice hasta darle muerte. «L. Cantilio, escriba pontificio, que ahora llaman pontífices menores, que había cometido estupro con la vestal Floronia, fue azotado en el Comicio por el pontífice máximo con tal rigor que expiró en medio de los azotes[221]». Y Plinio: El caballero romano Celer es acusado de incesto con la vestal Cornelia y «al aplicársele en el Comicio el tormento de los azotes, persistía diciendo: '¿qué he hecho yo? Yo soy inocente. No he hecho nada'»[222].

Acusadas fueron muchas y su inocencia se probaba de ordinario judicialmente[223]. El caso referido por Plinio[224], en que Domiciano condena a una vestal máxima ausente y sin escucharla, es una de tantas monstruosidades de Domiciano; porque a las vestales, como a cualquier ciudadano, no se les podía condenar sino *conuicta* y *confessa*. A veces era la misma diosa quien se encargaba de probar por un milagro la inocencia de su consagrada, como sucedió a Tucia que, acusada de incesto, estaba tan segura de la protección de la diosa, que no dudó en confiarse plenamente a ella: «Tomando una criba en sus manos, se dirigió a la diosa con estas palabras: 'Vesta, si te he servido siempre con manos puras, haz que yo transporte agua del Tíber hasta tu casa con este utensilio'. La naturaleza cedió ante la súplica audaz y temeraria de la sacerdotisa[225]». La vestal Quinta Claudia, nieta de Ap. Claudio el Ciego, acusada de incesto, para probar su inocencia, se dice que, echando al navío en que venía la imagen de la *Magna Mater*, que había quedado encallado, su cíngulo, lo arrastró fácilmente y lo sacó a tierra firme, pudiendo desembarcar la imagen de la diosa con toda facilidad. Su estatua se colocó en el Palatino en el templo de la misma *Mater Magna*, y a pesar de que este templo se incendió

dos veces, siempre salió ilesa la estatua de la vestal inocente[226].

En cambio, los honores tributados a las vestales eran muy grandes: Ya hemos dicho que eran *sui iuris*, consideradas como hijas del Estado y hermanas de todos los ciudadanos. Esto no quiere decir que no tengamos bellísimos ejemplos de piedad filial, como el de la vestal Claudia, que, abrazada a su padre mientras entraba en triunfo en la ciudad, se interpuso entre él y el tribuno de la plebe que lo quiso arrojar del carro triunfal[227].

Eran las únicas mujeres que podían hacer testamento desde los primeros tiempos de Roma, en virtud de la ley Horada[228].

Por la misma ley puede intervenir como testigo en los juicios[229].

Podía administrar su hacienda y realizar operaciones financieras sin necesidad de tutores, como las que son madres de tres hijos[230]. Cuando salen a la calle pueden ir precedidas di un lictor.

Si por casualidad se encuentran con un reo, que era conducido a la muerte, quedaba absuelto después de haber jurado la vestal que el encuentro había sido fortuito[231].

Pueden ir conducidas en litera, y si alguien irreverentemente pasa por debajo de ella, paga con la vida[232].

Los mismos magistrados les ceden el paso, cuando las encuentran por la calle, y les rinden los fascios.

Cuando por enfermedad tienen que salir del colegio sacerdotal, quedan confiadas a la atención y cuidado de alguna matrona honorable[233].

Iban vestidas de blanco y coronadas con una diadema llamada ínfula[234].

En los juegos públicos tenían destinada una tribuna, cerca del palco imperial, y su veredicto en acabar o conservar la vida del gladiador caído, era decisivo[235].

Un ejemplo de la veneración en que se las tenía lo leemos en Livio y Plutarco[236]. Cuando estaba Roma para ser cogida por los galos todos los que podían huían de la ciudad y entre ellos las vírgenes vestales, llevando consigo las cosas sagradas. Salieron por el puente Sublicio en dirección al Janículo. Nadie reparó en ellas, porque cada cual tenía bastante en mirar por sí; pero un romano de la plebe L. Albinio, que llevaba sobre su carro lo mejor que pudo sacar de casa, su mujer y sus hijos todavía pequeños, vio a las vestales ir a pie, e inmediatamente hizo bajar del carro a su mujer y a sus hijos, y descargó cuanto llevaba y poniendo su carro a disposición de las vestales las llevó a la ciudad de Cere, a donde se dirigían.

Esto es lo que se sabía comúnmente de las vestales; pero ¿qué eran las vestales en un principio? Es curioso que Plutarco[237], al hablar de ellas dice: «Algunos creen que las vestales ningún otro destino tienen que el guardar este fuego; pero otros dicen que hay allí otros misterios encerrados, de los que hablaré cuanto es lícito, en la vida de Camilo». Y en este lugar[238] agrega: «… Otros dicen que el fuego sirve de purificación ante los sacrificios, y que todas las demás cosas que se guardan dentro (el pórtico de Vesta) son invisibles para todos los demás, fuera de estas vírgenes que se llaman Vestales. Tuvo mucho valimiento la opinión de que se guarda allí aquel *Palladium* troyano, traído por Eneas a Italia… Otros, aparentando saber algo más acerca de estas cosas, dicen que hay allí dos grandes tinajas, la una destapada y vacía, y la otra llena y sellada, y que ambas sólo son visibles a estas sagradas vírgenes…».

Cuando Gelio[239] explica la forma de elegir a las vestales «*capí*», porque le era arrebatada al padre «como cogida en la guerra», hace pensar en la teoría de Bruwaene[240] al proponer que las vestales son simplemente cautivas de las luchas primitivas. Jóvenes que el vencedor guarda en su casa para que conserven el fuego del hogar, velen por el culto doméstico y vayan a buscar agua pura a las fuentes. Se les prohíbe el que se unan a hombre alguno, fuera de su nuevo dueño, que se reserva el derecho de unirse a una de ellas, si la reina no le da hijos. Se les impone, pues, una castidad obligada, que sólo puede violar su dueño. En los tiempos primitivos la noción religiosa acompañaba a toda nueva situación. Estas prisioneras de los vencedores eran sometidas al culto del hogar o de la tribu en que entraban como siervas. Vamos a analizar unos casos:

a) Los romanos han raptado a las jóvenes sabinas. Mientras Rómulo y los suyos luchan en el campo, los sabinos se acercan a la roca Tarpeya. En ella hay una *uirgo* (una vestal), Tarpeya. Los historiadores romanos, por patriotismo, han cambiado la leyenda[241]. El historiador griego Antígono de Karistos, como recuerda Plutarco[242], dice que «Tarpeya era hija de Tacio, rey de los sabinos, y siendo retenida violentamente por Rómulo, ejecutó en favor del padre la entrega del Capitolio». La joven, según Livio[243], «había ido a buscar agua fuera de las murallas», cuando convino en entregar la fortaleza. Estamos ante una práctica normal del toteísmo primitivo. Una *élite* de las mujeres cautivadas al enemigo se las reservaba para el jefe victorioso y consagrarlas a su divinidad tutelar, es decir, a su *tótem*. Eran como concubinas del espíritu de la tribu, del agua, del fuego y de la montaña, y nadie podía tocarlas porque sus cuerpos quedaban consagrados como ofrendas propiciatorias al espíritu del *totem*.

b) El nacimiento de Rómulo nos descubre una situación similar. La introducción de la loba, que amamante a los gemelos, nos lleva a una tradición antiquísima que recoge el historiador griego Promation y conserva Plutarco[244], y que los historiadores latinos han tratado de hacer olvidar retocándola a su manera. Según ella, Tarquecio, rey de los albanos, hombre sumamente injusto y cruel, tuvo dentro de su palacio una visión terrible: un falo que salió de entre el fuego y estuvo permanente por muchos días. Había en el país tirreno un oráculo de Tetis, del cual vino a Tarquecio la respuesta de que una virgen se ayuntase con el fantasma, porque nacería de ella un hijo muy esclarecido, excelente en virtud, en fortuna y en valor. El rey, deseoso de esa gloria para su descendencia, ordenó a una de sus hijas que se sometiese al poder mágico del falo. La princesa sintió repugnancia, y pasó el falo a una sierva (entiéndase vestal). El rey indignado condenó a las dos jóvenes a muerte, pero entre sueños se le apareció Vesta y le disuadió de tal crimen. La virgen —sierva— dio a luz dos gemelos, y el rey los mandó arrojar al río para que no fueran ellos los sujetos de tantas promesas. Los niños flotaron en las aguas y fueron a parar a la orilla seca, donde una loba los amamantó, y diversas aves les ponían la comida en la boca. Un vaquero los recogió luego y los crió en su casa. Cuando los niños supieron el caso acometieron a Tarquecio y lo vencieron. Partiendo de este relato se ve claramente los retoques de los historiadores latinos. La vestal sería Rea Silvia o Ilia y el falo se convirtió en Marte. Pero es curioso que en Ovidio[245] Ilia va a buscar agua a una fuente, cuando se ve sorprendida y fecundada por Marte; es decir, estaba cumpliendo su oficio de vestal de la casa de Numitor. Y no se olvide que Tito Livio con su espíritu patriótico, y para relacionar el origen de la gente romana con Eneas y Ascanio y Alba, hace venir este sacerdocio femenino de Alba:

«Sacerdocio oriundo de Alba y no ajeno al fundador de la ciudad[246]».

c) Otra vestal convertida en madre por el falo de una forma maravillosa nos la encontramos en el reinado de Tarquinio el Viejo, y su relato lo leemos en Dionisio, Ovidio, Plinio y Tito Livio[247]. En el palacio de Tarquinio el Viejo hay un momento en que se siente el prodigio. Un falo se muestra entre las cenizas del hogar. La sierva (vestal) llamada Ocrisia, que cuida el fuego, da cuenta de ello al rey. Este consulta lo que puede ser con su esposa Tanaquil, y la reina dispone que Ocrisia se aplique el falo y al momento la vestal se siente madre[248]. Su hijo Servio Tulio será considerado después como hijo de Vulcano y de Ocrisia. Este origen misterioso del fuego quedó luego comprobado por el milagro de la llama ardiente, que, sin quemarle, rodeó la cabeza de Servio siendo niño, prodigio que Tanaquil acepta[249] como señal divina de su destinación al trono[250].

d) El mismo prodigio lo vemos repetido para el nacimiento de Céculo, fundador de Preneste, como refiere Virgilio: «Ni faltó tampoco Céculo, fundador de la ciudad de Preneste, hijo de Vulcano. Siempre se creyó que este príncipe había nacido en la campiña entre los rebaños, y habíasele encontrado junto al fuego de un Lar[251]». Y Servio lo comenta en el sentido que estamos exponiendo: «Había también en Preneste dos hermanos, que eran llamados dioses. Mientras una hermana de éstos estaba sentada junto al fuego, saltó una chispa que llegó a su útero, concibiendo de ella; y dando a luz a un niño, lo depositó junto al templo de Hércules. Las Vestales que iban a buscar agua lo encontraron junto al fuego y lo tomaron en sus brazos. No estaban lejos de la fuente, y fue tenido como hijo de Vulcano».

Para mayor semejanza con Servio Tulio, confirmó su descendencia de Vulcano delante del pueblo con otros prodigios del fuego, como refiere el mismo Servio: «Pero no creyéndole a él, invocado Vulcano para que comprobara que era su hijo, toda la multitud de personas que allí estaba, quedó rodeada por el fuego. Conmovidos por el hecho, creyeron que era hijo de Vulcano».

En este relato tenemos los dos elementos característicos de las vestales: el estar atendiendo al fuego, y el que dos hermanas fueran a buscar agua a una fuente, y el falo del hogar que la fecunda maravillosamente.

Así se entiende bien la noticia de Plinio[252] cuando dice que el falo es un objeto obsceno, que las vestales conservan en su atrio, entre las cosas sagradas, a las que antes hemos visto referirse un tanto eufemísticamente Plutarco. En el templo de Isis, la maga egipcia, había un objeto semejante, y todo ello manifiesta la superstición primitiva según la cual la aplicación de un falo podía causar el embarazo por la magia. En Roma un falo queda divinizado bajo el nombre de *Mutinus Titinus*, o *Mutunus Tutunus*. Es un amuleto que la joven prometida debe aplicarse antes de su matrimonio. Este amuleto será venerado en la cámára nupcial como símbolo de fecundidad. Y esto es algo tan popular, y por consiguiente tan primitivo, que Arnobio dice: «Pregunté a toda la Grecia, qué significan estos falos que por los campos y por los pueblos coloca y venera una costumbre antigua[253]»; y según San Agustín[254] en las fiestas de Baco era llevado uno con gran veneración y honor en un carro por las calles de las aldeas y de las ciudades. Era el espíritu de la tribu, de la familia, que luego en Roma de *Mutinus Titinus, o* Titos, pasaría a expresarse con la palabra *Genius*, como vemos en una inscripción falisca: *Titoi Mercurii: Genio Mercuri*[255] (al genio de Mercurio).

Estas esclavas, pues, destinadas a servir al Genio de la raza, y reservadas para él, llega un momento que sirven al fuego conservador de la grandeza de Roma; son elevadas por Numa a categoría de sacerdotisas, quedando reservados sus cuerpos, que nadie podrá tocar más que el Genio de Roma. Se elegirán entre las jóvenes principales de Roma, pero serán «arrebatadas» a sus padres, «como capturadas en la guerra[256]», como forzadas se verán obligadas a guardar castidad sin exigirles previo consentimiento; a servir al hogar de Vesta; a buscar el agua de una fuente (Egeria o Yuturna) para asear el templo[257], y sus deficiencias serán castigadas con azotes, como verdaderas esclavas del Genio del pueblo, por su representante el pontífice máximo. Como sacerdotisas, luego, gozarán de los máximos honores, según hemos comentado.

Las vestales existían también fuera de Roma, por ejemplo, en Tibur y en Alba.

Las fiestas de Vesta se llamaban *Vestalia*, que tenían lugar el 28 de abril y el 9 de junio. En ellas las vestales ofrecían sacrificios a su diosa[258]. Se celebraban en el foro junto a Jano[259]. Se llevaba por la ciudad a los asnos coronados de flores y las *tnolae* se adornaban con flores y con guirnaldas[260].

Las vestales ofrecían también sacrificios en honor de la hermana de Caco, que, por descubrir que su hermano arrojaba llamas de fuego y devastaba todos los campos, se le ofreció un templo, que por ser como protección contra los estragos del fuego, estaba al cuidado de las vestales, según refiere Servio[261].

En el museo nacional de Palermo se conserva un hermoso relieve, proveniente de Raffadali, con las seis vestales, la primera de ellas (la máxima) sentada y las otras en pie, en

torno de un pequeño altar con fuego; y una medalla de Lucila, mujer de Lucio Vero, en que aparecen las seis vestales, delante de un pequeño templo redondo, con la imagen de Vesta.

6. *Los Saliares*

Los *sacerdotes Saliares* o *Salios*. «El nombre de *Salios* procede de *salitare* (danzar), cosa que suelen y deben hacer en las asambleas en sus ceremonias[262]». «Así/pues, los Salios porque cantan 'oh Mamurio Veturio' manifiestan un viejo recuerdo…»[263]. Y Servio: «Son llamados Salios porque saltan y danzan en torno de los altares[264]». Y ya hablando de su institución y de sus distintivos, nos dice Livio: «También eligió (Numa) doce Salios en honor de Marte Gradivo, y les concedió como distintivo la túnica bordada (*tunica picta*) y dispuso que para defender el pecho, sobre la túnica llevaran una coraza de bronce y los sagrados escudos que se llaman *ancilia*, y les ordenó ir por la ciudad cantando sus himnos con danzas y bailes[265]».

En este sentido el jefe que salta el primero, será *praesul*. Festo admite la misma etimología y añade un nuevo dato: «Aunque no puede dudarse que los Salios reciben el nombre de *saltare*, sin embargo, dice Polemón, que hubo un arcadio llamado Salió, a quien trajo Eneas de Mantinea a Italia, que enseñó a los jóvenes itálicos la danza llamada 'danza bajo las armas'(ἑνόπλιον[266])».

El origen de estos sacerdotes lo explica ampliamente Ovidio[267]. Numa, por indicación de la ninfa Egeria, consultó a Pico y a Fauno sobre el modo de alejar una enfermedad pestilente que azotaba la ciudad, y éstos le indicaron que lo consultara a Júpiter. El rey oró humildemente al padre de los dioses, quien le respondió que al día siguiente, salido el sol, le

daría una prenda segura de la permanencia del Imperio romano. Numa convocó al pueblo, refirió lo sucedido, y les ordenó que al día siguiente se reunieran todos con él. Al amanecer de aquel día, el pueblo entero se congregó junto a la *Regia*, salió Numa y se sentó en un trono de roble. Cuando apareció el sol, Numa adoró a Júpiter y le suplicó que le mostrara la prenda prometida. Al momento sin que el cielo estuviera empañado por la más ligera bruma retumbaron tres truenos, y refulgieron tres relámpagos, y por fin cayó del cielo un escudo, recortado por todas partes, que los romanos llamaron enseguida *ancile*[268]. Pero como la suerte del Imperio estaba puesta en aquel escudo, para que no sucediera que alguna vez los enemigos se apoderaran de él, llamó a palacio a Mamurio, el mejor orfebre que entonces existía, y le ordenó que forjara once escudos que se asemejaran lo más posible al caído del cielo. El artífice trabajó tan maravillosamente que al entregárselos el artista, el rey los mandó barajar, y eran todos tan idénticos que nadie pudo distinguir en adelante el original de las copias.

El rey en premio ordenó al artífice que le pidiera lo que deseara. Mamurio no le pidió dinero, sino gloria. Y como por aquellos días el rey estaba componiendo un himno en honor de Marte, para que lo cantaran los Salios discurriendo por la ciudad, Mamurio pidió al rey que pusiera su nombre en el estribillo que los Salios cantarían al final de cada estrofa. Numa accedió y el nombre de Mamurio sonó por mucho tiempo en el carmen de los Saliares.

Como los escudos eran doce, Numa eligió a doce jóvenes patricios sobresalientes entre los demás por su virtud y hermosura, que se llamaron «Palatinos», porque tenían su residencia oficial en el Palatino[269]. Estos sacerdotes salios serán los guardianes de los escudos, y además tendrán la encomienda de alejar los malos espíritus de la enfermedad

pestífera. Según Servio[270], estaban bajo la protección de Júpiter, de Marte y de Quirino.

A éstos añadió Tulio Hostilio otros doce, que llamó «Collinos» y «Quirinales», en cumplimiento de un voto que hizo durante la guerra contra los sabinos, según Dionisio[271]; contra los Fidenates y Veyentes, según Livio[272], en un momento difícil por la deserción de los Albanos. A estos saliares los llamaron también «Pavorios» y «Palorios», porque Tulio había ofrecido también al mismo tiempo un voto de edificar un templo a *Pallor* y otro a *Pauor*, si dejaban a los sabinos y recaían sobre los Fidenates, como así sucedió[273].

Fundado el colegio de los Salios, naturalmente, se sometió al pontífice máximo, pero tenían un presidente que se llamaba *magister saliorum*[274]. El que iba el primero en sus desfiles marcando el ritmo de sus bailes y saltos se llamaba *praesul*; y el que componía sus *carmina*, para cantar y saltar, era el *uates*. Estos eran los tres más caracterizados.

En los ritos religiosos, que los salios celebraban en el mes de marzo usaban túnicas bordadas o de púrpura, y llevaban tahalíes bronceados sobre ellas. Se adornaban con toga pretexta, que al ceñirse con cintitas encarnadas, llamaban trábea. Llevaban en el pecho un protector de bronce, y en la cabeza unos gorros redondos, que en su parte superior terminaban en una borla (*apex*). Ceñían espada, y en su diestra empuñaban una lanza, o una daga corta, o una vara, con que golpeaban los escudos. Colgados dél cuello y sujetos al brazo izquierdo pendían sendos *ancilia*[275], y así discurrían por la ciudad, cantando sus poemas y alabando a Marte con *tripudios* y sus saltos solemnes, recordando siempre al final de sus cantos a Mamurio[276].

Su danza debía ser muy semejante a la de los hermanos Arvales. «Se mueven graciosamente haciendo giros y

mudanzas con un compás vivo y frecuente, que hace muestren vigor y ligereza[277]».

Su rito parece que tenía un fin mágico, el dar la batalla a los espíritus malignos, enemigos de la ciudad, del pueblo y de los rebaños, para ello se armaban con el *ancile*, el escudo talismán caído del cielo, que ciertamente llevaba uno de ellos, sin saber quién.

Parece que sus poemas-oraciones —*Saliorum uersus*, dice Cicerón[278]— eran de dos clases: las unas dirigidas a todos los dioses y se llamaban *axamenta*, que eran como unas invocaciones o letanías; las otras dirigidas a algún dios particular, del cual tomaba el nombre *Ianuli, Iunonii, Mineruii*. El fragmento más notable nos lo conserva Varrón[279]: *Mamuri Veturi*, que parece dirigido a Juno; pero ya sea por lo arcaico del lenguaje, ya sea porque la magia se complace en envolverlo todo en la mayor oscuridad, no es posible decir nada seguro. Ya dijo Quintiliano: «Los cantos de los saliares, entendidos a duras penas por sus sacerdotes[280]», por más que algunos afirmaban que eran los únicos en comprender el *Saliare Numae carmen*[281] según Horacio, de quienes el Venusino se ríe sarcásticamente. Plutarco[282] se hace eco de la dificultad de la invocación recordada por Varrón, pues unos piensan que es nombre de Veturio Mamurio, el artífice de los escudos, y otros que es una invocación a la tradición antigua: *ueterem memoriam*.

7. *Los Feciales*

El nombre, según Varrón, se relaciona con *fides*: «Se llaman *Feciales* porque estaban encargados de la fidelidad pública entre los diversos pueblos; pues por su intervención se iniciaban las guerras justas, y una vez acabadas éstas, se

conservaban los pactos de la paz. Antes de declararse una guerra era enviado uno de éstos, para hacer las debidas reclamaciones y por su medio se hace ahora el pacto, que según escribe Ennio se llama fiel (*fidus*[283])». Modernamente la palabra se hace derivar de la raíz **dhē-* que en indoiranio significa «regla, ley, ley religiosa». Con todo, Ernout-Millet dan como posible la existencia en itálico de una palabra **fēti-* de la que derivaría *fetialis*, como quizás también *fēstus, fērire*. En *Livio*[284] el rey Tulio, dirigiéndose al rey albano Macio le añade el apelativo *Fufetus*, en un contexto en que se trata de la fidelidad a los pactos: *Metti Fufeti*.

Los creó Numa Pompilio[285], «el más dulce y justo de todos los reyes, para que fueran árbitros y moderadores de las causas por las que puede hacerse la guerra sin temor de injusticia… Oponiéndose los feciales, ni al soldado, ni al rey, era lícito tomar las armas». Cicerón atribuye su fundación al rey Tulio Hostilio: «Construyó la plaza de los Comicios y la curia (*Curia Hostilia*) rodeándolas con los despojos de los vencidos. Estableció formas legales para la declaración de la guerra y el derecho sagrado de los feciales que sancionó esta institución tan perfectamente justa, de suerte que la guerra que no se declaraba así debía ser tenida como injusta y sacrilega[286]». Tito Livio, por su parte, los atribuye al rey Anco Marcio, nieto de Numa, de quien heredó su espíritu religioso, siguiendo un rito importado de los ecuos[287], de forma que incluso la guerra fuera declarada, llevada y concluida por un sentimiento religioso de la vida.

Formaban un colegio de veinte sacerdotes, cuyo presidente se llamaba *pater patratus*. De este parecer es Servio, que incluso explica el motivo: «Viendo Anco Marcio que el pueblo romano estaba enardecido por el amor a las guerras y que llevaba muchas veces la guerra a los pueblos, sin causa ni motivos razonables, derivándose de ello graves peligros, envió

a la gente Equicolana y recibió el derecho fecial por el que la guerra se declaraba de esta forma, como Livio cuenta también de los Albanos[288]».

Su cometido se deduce de las citas que hemos hecho al explicar la etimología del nombre. Ante todo trataban de evitar la contienda armada, buscando todos los recursos amistosos para llegar a un entendimiento pacífico con el pueblo ofensor u ofendido. Cuando un pueblo había ofendido al Estado romano el fecial se dirigía a su territorio, como un heraldo de paz, exhortándole a la reparación y explicación de los hechos. Los ritos los describe así Tito Livio[289]: «Una vez que el legado llega al pueblo al que se le exigen satisfacciones, llevando la cabeza ceñida con un hilo de lana, dice: 'Oyeme, Júpiter, oídme tierras —y aquí pone el nombre del pueblo que sea— óigame el derecho divino. Yo soy heraldo público del pueblo romano, vengo como legado con justicia y con piedad, y debe prestarse fe a mis palabras'. Luego expone sus reclamaciones, y cita a Júpiter como testigo: 'si yo exijo injusta e impíamente que se me entreguen esos hombres o esas cosas, no me permitas tú que vuelva a gustar el calor de la patria'. Y esto lo dice, cambiando lo que deba cambiar, al pasar por las fronteras del pueblo, cuando se encuentra a alguno por el camino, cuando entra por la puerta de la ciudad, cuando llega al Foro[290]. Si no satisfacen sus exigencias, pasados 33 días, les declara la guerra con estos términos: 'Oyeme, Júpiter, óyeme, Jano Quirino, oídme, vosotros, dioses todos del cielo, de la tierra y de los infiernos, oídme: yo os pongo por testigos de que aquel pueblo —y lo declara por su nombre— es injusto y no cumple con el derecho, pero de eso consultaré en la patria con los mayores, para ver el modo de recabar nuestro derecho'. Cuando ha llegado a Roma, pregunta a los padres con estas palabras, poco más o menos: 'Sobre las reclamaciones que el *padre*

patrado del pueblo romano de los Quirites ha presentado al *padre patrado* de los viejos latinos, y a los viejos latinos, no han accedido a ninguna, ni han hecho lo que debieron hacer', dice, pues —preguntaba al primero, cuyo parecer buscaba—, ¿tú qué piensas? 'Pienso —respondía él—, que hay que conseguirlas por medio de una guerra pura y santa, así pues, consiento y la declaro'. Y así sucesivamente iba preguntando por orden. Cuando la mayor parte de los presentes eran del mismo parecer, la guerra quedaba acordada. Entonces el fecial se dirigía de nuevo a las fronteras del pueblo en cuestión, pero ahora llevando una lanza con punta de hierro aguzada al fuego y teñida de sangre (*hasta sanguinea*) y delante por lo menos de tres púberes, decía: 'Puesto que los pueblos de los antiguos latinos, y los antiguos latinos, han obrado contra el pueblo romano y lo han injuriado; puesto que el pueblo romano de los Quirites ordenó que se haga la guerra con los antiguos latinos; por esta causa yo y el pueblo romano declaro y hago la guerra a los pueblos de los antiguos latinos y a los antiguos latinos'[291]. Y una vez dichas estas palabras arrojaba el asta al territorio enemigo». Tras el dardo del fecial solían seguir las legiones invasoras.

Se temía que una guerra hecha sin las ceremonias de los feciales, como las llama Tito Livio[292], estaba irremisiblemente perdida, como refiere Plutarco[293], de la invasión de los galos, calamidad «que le vino a la ciudad por haberse traspasado estos ritos[294]».

A veces no se trataba de declarar la guerra, sino de firmar un pacto, un convenio, como sucedió en tiempos del rey Tulio, cuando se convino con Alba, que en lugar de que chocaran y murieran los ejércitos, combatirían tres albanos y tres romanos, los Horacios y Curiacios. Lo expone Tito Livio, con la advertencia de que no se tiene memoria de un pacto anterior a éste[295]: «El fecial se acercó al rey Tulio y le

preguntó: '¿me mandas, oh rey, ratificar el pacto con el padre pairado del pueblo albano?'. El rey se lo manda, y el fecial añade: '¡Te pido, rey, las verbenas!'. Y el rey le responde: 'Cógelas bien limpias y sanas'. El fecial cogió de la fortaleza una mata limpia de grama[296], y de nuevo preguntó al rey: '¿Rey, me constituyes a mí heraldo regio del pueblo romano de los Quirites, a las insignias y a mis compañeros?'. El rey respondió: 'Hago todo lo que pueda hacerse sin perjuicio mío, ni del pueblo romano de los Quirites'. El fecial era M. Valerio, éste nombró *padre pairado* a Espurio Fusio, tocándole con la verbena la cabeza y los cabellos, Es creado el *padre pairado*, para emitir el juramento, esto es, para confirmar el pacto; y esto lo hace con muchas palabras, que expresadas en largo recital, no es necesario repetir aquí. Leídas después las cláusulas del pacto dice: 'Escúchame, Júpiter; escúchame, padre patrado del pueblo albano; escúchame, tú también, pueblo albano. Tal como se han leído públicamente desde la primera hasta la última de las cláusulas contenidas en esas tablas enceradas sin malicia, ni engaño, y tal como se han entendido hoy rectísimamente, el pueblo romano no será el primero en apartarse de esas leyes. Si llegara a apartarse el primero por pública determinación con fraude y engaño, entonces tú, Júpiter, hiere al pueblo romano, como yo voy a herir ahora mismo aquí a este puerco; y hiérelo con tanta mayor fuerza, cuanto es mucho mayor tu poder'. Terminadas estas palabras hirió al puerco con un cuchillo de pedernal. Lo propio hizo el dictador y los sacerdotes albanos». Otras veces, después de matar al cerdo, arrojaba el cuchillo y decía: «Si engaño a sabiendas, que Júpiter (*Diespiter*), quedando a salvo la ciudad y la fortaleza, me arroje de entre los buenos, como yo arrojo esta sílice». Se recuerdan varias misiones de los feciales[297].

Cuando tienen que ratificar un tratado lejos de Roma, por ejemplo, en Cartago en una de las guerras Púnicas, los feciales se llevan cada uno su cuchillo de pedernal, vasos sagrados, y sus verbenas, porque éstas deben cogerse *ex arce*[298]. El uso del cuchillo de pedernal indica la antigüedad de este sacerdocio, anterior a la época de los metales.

Y lo mismo que la guerra no se consideraba justa, si no era declarada oficialmente por los feciales, la paz hecha sin su intervención es considerada nula, hasta el punto que el tratado se denuncia como inválido, y el general o generales que lo han firmado son entregados por los feciales al enemigo. Véase un caso en Tito Livio[299]: Los cónsules T. Veturio Calvino y Espurio Postumio, habían sido derrotados por los samnitas junto a Caudio, y obligados a pasar semidesnudos bajo el yugo. Ellos, por su cuenta, prometieron cumplir el tratado de rendición, sin contar con el pueblo, ni el senado, y sin intervención de los feciales, advirtiendo que no tenían autoridad para hacerlo[300]. El mismo Espurio Postumio declaró que el pacto prometido era inválido, y que sabía bien lo que le esperaba. «Entréguennos —dijo— los feciales desnudos y atados a los samnitas; con ello libraremos al pueblo romano del compromiso religioso, si lo hemos contraído; para que ningún obstáculo ni humano ni divino impida que se empiece de nuevo una guerra justa y piadosa[301]». El fecial A. Cornelio Arvina, llegando a la presencia de Poncio, jefe de los samnitas, le entregó desnudos y con las manos atadas a la espalda a los dos que aceptaron la paz impuesta por Poncio, diciendo: «Ya que estos hombres prometieron, sin el mandato del pueblo romano de los Quirites, que se haría un tratado y con ello causaron un grave perjuicio, os los entrego para que con ello el pueblo romano se vea libre de este crimen impío». Y la guerra siguió hasta

que Roma sometió a los samnitas. Este episodio está expuesto también en Cicerón[302].

Los principios por los que estos sacerdotes examinaban las causas, y su modo de proceder ante el pueblo contrario exigiendo reparaciones, o entregando al culpable romano, constituían el *ius fetiale*, del que nos habla expresamente Cicerón[303]: «La regular conducta de la guerra está definida y ordenada por el derecho fecial del pueblo romano. De lo establecido por él se desprende que no es guerra justa sino aquélla que se declara después de haber exigido inútilmente la reparación de la ofensa y de haber conminado y declarado la ruptura[304]».

El jefe de los feciales, o el que en cada caso se seleccionaba para desempeñar sus funciones características, se llamaba *pater patratus*, para designarlo como tal tocaban su cabeza y sus cabellos con una matita de verbena; y una vez ya constituido empuñaba un cetro, que era símbolo del poder de Júpiter. Primitivamente llevaba también consigo una imagen de Júpiter, luego el cetro, y el nombre de *Diespiter* en la boca, al que ponía siempre como testigo, e invocaba en sus execraciones, rogándole que si procedía con falsedad o ánimo de engaño, tomara sobre él y su pueblo las mayores venganzas. Se llamaba *pater* porque es el príncipe de los feciales, y *patratus* «dotado de padre», porque esta función no la podía desempeñar quien no tuviera a su padre en vida; o, como si dijera *pater creatus*, es decir, «fecial destinado[305]». No usaba nunca vestidos de lino[306], seguramente por el carácter arcaico del sacerdocio, instituido cuando este tejido no se usaba en Roma.

8. *Los fratres Aruales*

La palabra, según Varrón, viene de *aruum* (campo). «Los hermanos Arvales se llaman así porque desarrollan públicamente ritos concernientes a la fecundidad de los campos (*arua*). De *ferendo* (producir) y *anta* (campos), son llamados *fratres Amales*[307]». Por eso Plinio[308] los llama *aruorum sacerdotes*. Según Sabino Masurio, que sigue el parecer de historiadores antiguos, y cuyas palabras recoge Gelio[309], sería Rómulo quien propiamente fundó este colegio sacerdotal, en relación con su nodriza *Acca Larentia*. «Esta mujer —dice Sabino Masurio— perdió arrebatado por la muerte a uno de sus doce hijos varones. En su lugar se le entregó Rómulo, quien a sí mismo y a los demás hijos de Acca los llamó *fratres Aruales*». Desde entonces el colegio de los *fratres aruales* está constituido por doce miembros. La insignia de este sacerdocio es una corona de espigas e ínfulas blancas.

Este sacerdocio era vitalicio, e incluso aunque fuera desterrado, seguía con su honor sacerdotal[310]. En las inscripciones que de ellos se conservan aparecen 5, 6, 9 nombres, nunca llegan a diez, pero eso no importa para que el colegio constara permanentemente de doce sacerdotes.

Cuando uno de ellos moría, el colegio, reunido en el templo de la Concordia o en la *Regia*, elegía a otro, por mayoría de votos, después de invocar a la divinidad para que les diera acierto en la elección. En el tiempo del Imperio no era raro que lo eligiera personalmente el mismo emperador, y de ello daba noticia al colegio con estas palabras: «Ti. Claudio César Augusto a sus colegas los hermanos Arvales: salud. En lugar de N. N. os nombro como colega y hermano Arval a N. N.».

El presidente del colegio se llamaba *magister*. La prelatura era anual, pero podía ser reelegido hasta tres veces

consecutivas. Esta elección se efectuaba el día 19 o el 29 de mayo, el segundo día de las fiestas de la *Dea Dia*, en el bosque de la misma diosa. Inauguraba su magisterio el día 17 del próximo enero, fiesta de los Saturnales. Si el *magister* se veía impedido de realizar su función por enfermedad u otro motivo durante su año, desempeñaba sus funciones un «hermano» que se llamaba *promagister*. Se elegía además un *flamen*, cuyo cargo era también anual. Les servían como «monaguillos» cuatro niños ingenuos cuyo padre y madre vivieran, y los hijos de los senadores que asistieran a cada sacrificio con su toga pretexta, o sus cabezas cubiertas con un velo. Tenían un sacristán o encargado de guardar el templo y preparar lo necesario para los sacrificios, y algunos secretarios.

Celebraban anualmente un sacrificio a la diosa *Dia*, que según parece era Ceres. Y esto lo realizaban durante tres días, que unos años tenían lugar el 17, 19 y 20 de mayo, y otros el 27, 28 y 29, sin que sepamos el porqué de esta variación.

El *magister* de los arvales lo anunciaba al pueblo a primeros de año, desde el pórtico del templo de la Concordia, cubierta la cabeza, después de haberse lavado las manos y mirando hacia el Oriente: «Que ello sea bueno, fausto, próspero, afortunado y saludable para el emperador, para su esposa, para toda su familia; para el pueblo romano, para los quirites, para los hermanos Arvales y para mí: el sacrificio solemne en honor de la diosa Dia este año tendrá lugar el día 17 de mayo en casa, el 19 de mayo en el bosque sagrado y en casa, y se terminará el 21 del mismo mes en casa».

El primer día celebraban el sacrificio en la ciudad, en casa del *magister*, o del *promagister*, o en el Palatino o el templo de Augusto. Se reunían a primera hora de la mañana con sus togas pretextas, sus coronas de espigas entrelazadas con las

ínfulas blancas, y ofrecían a la diosa Dia incienso y vino solamente, ungían con ungüento la imagen de la diosa, le presentaban cereales secos y verdes, tocaban unos panes colocados entre ramitas de laurel, perfumaban de nuevo a la diosa y se acomodaban en sendas cátedras cubiertos con sus togas pretextas. Después de un rato se quitaban las togas y se dirigían al baño.

Pasado mediodía regresaban del baño y ocupaban de nuevo sus cátedras. Después se lavaban las manos, se ponían el justillo blanco de las cenas y se reclinaban en los triclinios. Tomados los manjares se ponían de nuevo las pretextas, y recostándose sobre alfombras taraceadas, ofrecían incienso y vino, sirviéndoles los monaguillos pretextados, y éstos mismos y los sirvientes públicos llevaban al altar los cereales ofrecidos. Luego tomaban ungüentos y coronas, y encendidas unas hachas tomaban con los manteles unos canastillos, en los que estaban los cereales, los tocaban, y cada cual los enviaba a su casa juntamente con las rosas por medio de los sirvientes. Se presentaban después los postres y los dulces de la comida, se distribuían entre los sacerdotes y sus ministros, y recibían todos un donativo, los sacerdotes cien denarios y los monaguillos veinticinco. Y una vez que se repartían las rosas, gritaban todos *feliciter!* y marchaba cada cual a su casa.

El día 19 o 28 de mayo, al rayar el alba, se reunían todos en el bosque de Dia, hacia el quinto mijero de la ciudad por la Via Campana, y allí el *magister* inmolaba sobre el altar dos lechoncitos, que llamaban expiatorios, para poder cortar los árboles del bosque y trabajar en él[311]. Después inmolaba una vaca blanca junto al fuego, y se sentaba con los demás sacerdotes en el pórtico tetrástilo, en unos asientos de mármol. Luego volvía hacia el ara llevando las entrañas de los cerditos, examinadas convenientemente según las normas de los arúspices. A continuación en el centro, donde estaba el

fuego, sobre un altar de plata adornado de césped, arrojaba las entrañas de la vaca, y vuelto al pórtico firmaba en el libro que había para ello, para hacer constar su asistencia y que había ofrecido el sacrificio, por último, dejaba la toga pretexta y se retiraba a su pabellón. Después del mediodía los sacerdotes, vestidos de pretexta, se reunían en el pórtico tetrástilo y firmaban, para dejar constancia de su asistencia y de que habían ofrecido el sacrificio. Quitándose las togas comían los lechoncitos y un plato preparado con la sangre de ellos. Luego se ponían de nuevo las togas, se cubrían la cabeza y coronados con espigas e ínfulas subían al bosque de la diosa y allí el *magister* y el *flamen* inmolaban una cordera cebada, y observaban todos el sacrificio de la víctima. Terminado este sacrificio todos ofrecían incienso y vino. Vueltos luego al templo renovaban el sacrificio sobre la mesa en unas ollas y el *magister* y el *flamen* ofrecían delante del templo un nuevo sacrificio sobre el césped. De nuevo fuera, junto al ara, ofrecían «tesoros» (se ignora en qué consistían) y, estando los demás de pie delante de la puerta del templo, el *magister* y el *flamen*, llevando unos vasos de plata, vasijas de barro y de madera, y navetas, presentaban una ofrenda de incienso y de vino. Luego dos miembros del colegio, acompañados de siervos públicos, se acercaban a los fieles asistentes para recoger sus ofrendas, y tomándolas con la izquierda, las pasaban al otro con la derecha y éste las entregaba a los ayudantes. Entraban de nuevo en el templo y pedían las ollas en que se cocían las entrañas de las víctimas, y abriendo las puertas, las arrojaban por la pendiente. A continuación se sentaban en los asientos de mármol, y por medio de los siervos públicos distribuían los panes laureados, y arrojando las coronas de espigas de que iban ceñidos delante del ara, ungían de nuevo con perfumes las imágenes de las diosas *Día* y *Iuno Dia*, que parece ser Proserpina, la hija de Ceres. A

continuación se cerraba el templo, saliendo todos fuera menos los sacerdotes. Encerrados los *fratres Aruales*, y ceñidos, recibían los libros y bailaban cantando este poema:

*Enos Lases iuuate (*tres veces*)*
*Neue Luerue Marmar sins incurrere in pleoris (*3 v.*)*
Satur furere[312] *Mars limen sali sta berber (*3 v.*)*
*Semus alternei aduocapit constos (*3 v.*)*
*Enos Marmar iuuato (*3 v.*)*
*Triumpe! (*5 v.*)*[313]

Después de la *tripudación* (baile), hecha una señal, se abrían las puertas, entraban los ministros y recogían los libros de manos de los sacerdotes. A continuación se elegía el *magister* y el *flamen* del nuevo año. Dejadas las togas cenaban en el pabellón del *magister*, y allí mismo se repartían los obsequios, las coronas convivales y los dulces. Descansando un poco de tiempo se dirigían al bosque de la diosa Dia. Presidía los juegos uno de los hermanos Arvales, y uno de los cuatro monaguillos subía sobre las cocheras, y con un paño blanco daba la señal de la partida de los carros y de los *desultores*. Los que triunfaban en las carreras eran premiados con coronas de plata. Hecho todo esto, al caer de la tarde, volvían a Roma, y en casa del *magister* volvían a hacer todo lo del día anterior, menos cenar, porque ya habían cenado en el bosque.

Y por último el día 20 o 29 de mayo, se reunían todos en casa del *magister*, repitiendo las ceremonias de la primera jornada.

Cabe preguntarse si las ceremonias solemnes de los *ambarualia* las realizaban los *fratres Aruales*. Parece que no, puesto que los escritores que hablan de esas rogativas solemnes, que terminaban en un sacrificio mayor de un *suouetaurile*, nunca hablan de los *Aruales*.

En Roma se reunían los hermanos Arvales de ordinario en el Capitolio, en el templo de Opis, en el pórtico de la Concordia, junto al ara de la Providencia, o ante la celda de Juno Regina; a veces en la *Regia*, o delante de la casa Domiciana, o el templo nuevo del Palatino, o en el templo de los Emperadores divinizados; además de la casa del *magister* del colegio sacerdotal.

En sus reuniones determinaban el día de su fiesta, trataban de lo que sucedía en el bosque de la diosa Dia, su asistencia a los juegos votivos, la elección de colegas, concretaban los votos que debían hacer por la salud del Emperador, sobre todo en días o en sucesos determinados: si era honrado con el título de *padre de la patria*, si le nacía un hijo, si se casaba, si había alguna conjuración contra él, singularmente en el día 3 de enero en que se ofrecían votos especiales por la casa imperial. En este día, precedidos de un heraldo, organizaban una procesión en que rogaban a Júpiter, a Juno, a Minerva y a veces también a la diosa Salud.

Los Arvales sacrificaban en las fiestas de Júpiter, Juno, Minerva, la Salud pública, al Genio de Augusto, y a todos los Emperadores divinizados, a la Providencia, a la Concordia, a la Fecundidad, a la Esperanza, etc., etc. A los dioses un buey; a las diosas una vaca, y a veces duplicaban las víctimas.

Según las inscripciones el colegio de los Arvales duró hasta el año 235 d. C.; es posible que sobrevivieran hasta el 400, pero no consta.

9. *Los Lupercos*

Luperci, «así llamados porque en las fiestas lupercales desarrollan sus funciones sagradas en el Lupercal[314]». Estos ritos religiosos, se celebraban en Roma, en honor de Pan, dios

de los pastores[315]. Sobre su origen hay dos referencias: una que los atribuye a Evandro, que llegado al Palacio desde los montes de Arcadia, trajo consigo el culto y los ritos de Pan[316]; y otra, a Rómulo, como luego diremos. Se celebraban el 15 de febrero[317].

Tenían su sede en la cueva llamada el Lupercal, en la falda del Palatino[318]. Se llamaba así, según Ovidio[319], porque, al ser colocados los gemelos Rómulo y Remo sobre una tabla aguas arriba del Tíber, se detuvieron a la orilla izquierda del río entre el campo Marte y el Foro Máximo. Allí había un árbol (*ficus Romula-Rumina*), bajo cuyo follaje los depositaron las aguas. Una loba acudió a sus vagidos, los acarició con la cola y les puso las ubres en la boca. Del hecho se le aplicó a aquel punto preciso el nombre de Lupercal, y por la abundancia de la leche de la loba fue considerado desde entonces como lugar productor de fecundidad. De ahí que los que luego asistían a los sacrificios celebrados en aquel lugar, se investían de este don.

Se dice que Rómulo instituyó una fiesta en este lugar y que empezó inmolando un perro, en honor de la Loba nutricia, porque los perros son los animales más enemigos de los lobos. Luego, como la fiesta la celebraban los pastores, ofrecían una cabra al dios Pan y, terminado el sacrificio, desnudos como estaban, hacían algunos juegos entre sí[320]. Avanzando el tiempo en lugar de una cabra empezaron a inmolar un macho cabrío.

Ya en el reinado de Rómulo, los Lupercos, ofrecido el sacrificio ritual, se ponían una máscara, o se untaban la cara con la sangre de la víctima, y, sin más vestidos que unos ligeros taparrabos (*subligar, cinctus, campestre*)[321], y bien bebidos[322], iban corriendo y bailando por la ciudad antigua, es decir, en torno al Palatino[323]. Los adolescentes les salían al

paso con lana empapada en leche, para limpiarles la sangre. Cortada en correas la piel del cabrito inmolado, las llevaban en sus diestras, y golpeaban con ellas a las mujeres, que les ofrecían para ello sus espaldas[324], o sus manos, según Juvenal[325] y Plutarco[326], seguras de que con ello les transmitían la fecundidad[327].

Hubo dos clases de Lupercos: los Fabios y los Quíncios; luego, en honor de César, se instituyeron los Julios[328].

En los primeros tiempos los Lupercos eran pastores y, aunque luego se elegían a los más nobles de la ciudad, su colegio sacerdotal, cuyos doce miembros se renovaban todos los años, conservó siempre un carácter agreste y de un elevado desenfreno, como dice Cicerón: «Una sociedad salvaje y enteramente pastoril y agreste la de los hermanos Lupercos, cuya silvestre asociación fue reunida antes de toda educación, y establecimiento de leyes, puesto que no solamente descubren sus nombres entre sí los asociados, sino que cuando se acusan mutuamente lo hacen recordando su sociedad[329]».

Los Lupercos no sólo existían en Roma, sino también en otras ciudades latinas, por ejemplo, Veliterna y Preneste. Estos ritos derivaban de ordinario en degradantes carnavaladas, en que, aún los magistrados más altos, perdían su requerida gravedad, como le sucedió a M. Antonio, el triunvir[330]. Todo les estaba permitido, hasta el punto que Augusto prohibió que salieran por la ciudad de Lupercos los jóvenes imberbes[331].

10. *Septem uiri Epulones*

El colegio sacerdotal de los Epulones es uno de los cuatro *amplissima collegia*[332], aunque siempre figuran en el último

lugar, y es también el más reciente en su constitución. Fue fundado en 558/196 a propuesta del tribuno de la plebe C. Licinio Lucullo. En un principio se componía de tres miembros[333] y luego, quizás con Sila, subió a siete (*Septem uiri Epulones*) y luego César los elevó a diez[334]. Porque luego se redujeron de nuevo a siete, o porque este número quedaba ya como consagrado, la designación social se fijó en *Septem uiri Epulones*[335].

En el tiempo de su constitución los miembros eran designados por *cooptatio*, luego, después del año 104, en virtud de la ley Domicia, por elección popular. Una condición singular de este colegio es que durante la República sus miembros fueron siempre plebeyos. En el año 220 a. C., se establecieron los *ludi plebei*, paralelos de los *ludi Romani*. Como las funciones de los pontífices se incrementaban se propuso la creación de un nuevo colegio, para preparar el convite ofrecido con esta ocasión a Júpiter, y se constituyó el colegio de los Epulones, que por atender a los *ludi plebei*, debieron ser elegidos de la plebe, aunque después, durante el Imperio aparecen entre los *septemuiri epulones* personajes del palacio o de la nobleza patricia. El último epulón del que se tiene noticia pertenece al año 377 d. C., bajo el reinado de Graciano[336], quizás después desaparece todo el colegio.

El cometido de los epulones está ya anunciado en su nombre. «Los antiguos llamaban *epulonos* a los que nosotros decimos epulones. Se les dio este nombre porque tenían la encomienda de disponer y preparar los banquetes sagrados en honor de Júpiter y demás divinidades[337]». Anunciaban y preparaban las comidas ofrecidas a Júpiter y a los otros dioses, fijaban el día y se cuidaban de la organización. De todo esto se habían preocupado los pontífices durante muchos siglos, pero como iban incrementándose mucho, se vio necesario la creación de un colegio especial[338] sobre el

que descargar esta preocupación, sin desentenderse del todo, porque los epulones acudían a los pontífices cuando dudaban de la observancia plena de los ritos[339], con lo cual se ve que los pontífices conservaban la alta dirección, y que los epulones no se preocupaban más que de la materialidad de la fiesta.

Fuera de la competencia de los epulones quedaban los lectisternios, que como función integrante de las *supplicationes* competían a los *duumuiri sacris faciundis*. La acción de los epulones se limitaba a la celebración del banquete ofrecido a Júpiter con ocasión de los *ludi plebei*. Dos eran los órdenes de juegos que comportaban consigo un *epulum*[340]: los *ludi Romani* y los *plebei*. Los primeros se celebraban en septiembre, y los segundos en noviembre. Como todos los juegos, empezaron desarrollándose en un solo día, pero luego fueron prolongándose, conforme lo exigía el regocijo y la alegría popular. Al principio del Imperio los *ludi Romani* duraban 16 días (del 4 al 19 de septiembre), y 14 los segundos (del 4 al 17 de noviembre). El día de los *idus*, el 13, que entraba en ese espacio, estaba dedicado a Júpiter, y en él tenía lugar el *epulum*. El banquete del 13 de septiembre se ofrecía a Júpiter en nombre de todo el pueblo romano; y el del 13 de noviembre en nombre de la plebe, y al parecer éste era el auténtico *epulum Iouis*, sin que se tuviera por tal el de los *ludi Romani*. Así habla Arnobio en el siglo VI d. C.: «Mañana se celebra el banquete de Júpiter, pues Júpiter cena mañana y es necesario saturarlo de manjares, puesto que soporta hace tiempo la carencia de comida, y lleva ya mucho tiempo de ayuno, puesto que no lo interrumpe más que una vez al año[341]».

Los convites sagrados, cuya institución atribuye Cicerón a Numa[342], sin duda existían ya antes de que Roma se fundara. Según Virgilio ya los celebraban Evandro y Latinus[343] y entre

ellos, ciertamente, los había consagrados a Júpiter. Pero el *epulum* de los juegos plebeyos no puede establecerse antes de la fundación de estos juegos, cuya primera mención pertenece al año 216 a. C.[344]. El *epulum Iouis* aparece por primera vez en el año 213 a. C.[345], se celebró en el circo Fiaminio[346], que se acababa de construir en el año 220.

Sobre las ceremonias del convite dice Valerio Máximo[347] que Júpiter comía recostado y Juno y Minerva sentadas, según las normas antiguas, «porque es más difícil mantener según las normas a las mujeres que a las diosas». Lo cual indica que este banquete no fue instituido muy antiguamente, porque de lo contrario Júpiter cenaría también sentado. Su reciente fundación se advierte también al hablarse de las imágenes de los dioses, ya que, como hemos dicho, las imágenes de los dioses en la religión romana son de importación. Para sentar o recostar un dios bastaba cualquier símbolo que le representara. En el lectisternio del año 217, un año antes del primer *epulum Iouis*, ya se advierte el influjo de la Etruria y de Grecia. La tríada Capitolina viene de la Etruria con los Tarquinios. Ciertamente excitan una devoción sentimental que no movían las divinidades abstractas e incorpóreas de los antiguos romanos. Séneca relaciona los misterios de Osiris con el culto rendido a los dioses capitolinos y dice en San Agustín:

> Por lo menos esta locura —de los misterios de Osiris— tiene una duración limitada. Es tolerable enloquecer una vez al año. Llegué al Capitolio. Vergüenza causaría la locura descubierta, pero el vano desvarío lo tomó por oficio. Uno sujeta las divinidades a dios, otro anuncia las horas a Júpiter: uno es lictor, otro ungidor, que con el vano movimiento de los brazos imita al que unge. Hay mujeres que aderezan los cabellos a Juno y a Minerva estando en pie, lejos, no sólo del simulacro, sino también del templo, y mueven sus dedos al modo de las que aderezan, Hay otras que tienen el espejo; otras que invocan a los dioses para sus pleitos; hay otros que ofrecen los libelos y les informan de sus causas. Un sabio director de histriones, viejo y decrépito, representaba diariamente su farsa en el

> Capitolio, como si los dioses contemplaran con agrado al que los hombres habían abandonado. Allí veréis roídos por la desidia toda clase de artífices que sirven a los dioses inmortales… Estos, sin embargo, prometen a un dios un servicio que, aunque superfluo, no por eso es torpe e infame. Algunas se sientan en el Capitolio persuadidas de que Júpiter las ama, y no temen la ira de Juno, que, si quieres dar fe a los poetas, es la más celosa e iracunda de las mujeres[348].

En el *epulum Iouis*, con todo, hay ciertos vestigios de la antigua austeridad romana, que ya no se observa en los lectisternios, donde las diosas asisten al convite recostadas como los dioses, en el *epulum*. Además, se observa la antigua frugalidad, como dice Dionisio de Halicarnaso, en la descripción de un *epulum* celebrado en tiempos de Augusto:

> Yo he visto el banquete preparado delante de los dioses, en los recintos sagrados. Las mesas eran de madera, siguiendo la costumbre de los antiguos, la vajilla de tierra cocida. Los alimentos eran pan, pastas y algunas frutas. Vi ofrecer libaciones, que no caían ciertamente de vajillas de oro o de plata, sino de vasos de arcilla, y admiro a estos hombres de nuestros tiempos que permanecen fieles a las normas de sus antepasados[349].

Aquí no se trata de un lectisternio donde no asistían más que los dioses, sino de un *epulum*, en que había la comunicación entre los dioses y los hombres. En el *epulum Iouis* la ciudad estaba representada por el senado[350], y poder asistir a estos banquetes públicos era uno de los privilegios característicos de los senadores[351], ya que cenaban nada menos que en el Capitolio delante del templo de Júpiter[352]. Aunque en ningún documento consta que también participara el pueblo, sin duda sucedía así, y para ello se disponían muchas mesas en el Foro, donde cenaban al aire libre. Pronto se perdió el carácter de *epulum*, es decir, de cena religiosa, para quedar sólo en un banquete gratuito, en que abundaba el regocijo y los regalos. Los magnates que querían hacerse populares, daban banquetes públicos, con lo cual éstos se multiplicaban con gran algazara del pueblo.

Ya no se celebrarán sólo en los *ludi Plebei o Romani*, sino aprovechando cualquier circunstancia como un triunfo, la dedicación de un templo, de una estatua, por cualquier acontecimiento de la familia imperial, o incluso de los particulares, corriendo, como es obvio, los gastos a su cuenta[353].

Oficio de los epulones era atender para que todo se desarrollara según los ritos, aunque ya habían ido cambiando bastante. En ellos era obligado cantar himnos en honor de los dioses, de los grandes héroes y gentes del pueblo romano. Cicerón lamenta que ya en su tiempo se había perdido también ese rito, que aún conoció Catón el Viejo[354]. También se habían olvidado de la austeridad primitiva, que antes admiraba Dionisio de Halicarnaso, pero que ahora encuentra ya muy cambiada[355]. Durante el imperio, estos banquetes resultaban pantagruélicos: los servicios presentados a los senadores pasaron a ser proverbiales[356], se invitaba ya a las mujeres, empezando naturalmente por las del palacio[357]. La sección de los caballeros, situados entre los senadores y la plebe, tenía también su comida especial[358] y luego la muchedumbre de los plebeyos, llenaban el estómago de comida.

Sin duda había otros banquetes más restringidos, presididos por los epulones, que debían de ser los más exagerados y a los que seguramente alude Marcial en el pasaje que antes hemos citado. Los epulones usaban toga pretexta[359]. Su emblema era la pátera con que hacían las libaciones en los banquetes sagrados de que habla Cicerón[360],

11. *Los decenviros para las cosas sagradas*

Los *decemuiri sacris faciundis* (*-duumuiri sacris f. - quindecim uiri sacris* f). No basta citarlos por *decemuiri*, porque comisiones de diez, de dos, etc. varones hubo varias en Roma, y se distinguen entre sí por el cometido expresado por ese gerundivo en dativo, *sacris faciundis, legibus scribundis*[361]…. Los fundó Tarquinio el Soberbio —dice Tito Livio— con ocasión de unos cuantos sucesos maravillosos (*prodigia)* que era necesario investigar en los libros Sibilinos para ver de aplacar la voluntad de los dioses, y se eligieron para ello dos varones *(duumuiri).* Son, pues, sacerdotes creados directamente para una función de rito griego[362]. En un principio no eran más que dos que debían interpretar y guardar los libros sagrados. Se cuenta que ya en el tiempo de Tarquinio, a uno de los duoviros, M. Atilio, se le aplicó la pena de muerte, propia de los parricidas por haber permitido sacar una copia de los libros sagrados al sabino Petronio[363].

Quizás no se organizan como colegio propiamente dicho hasta el siglo v de Roma. En el año 387/367, según Tito Livio, se propone la elección de diez varones[364], elegidos por los comicios tributos, cinco patricios y cinco plebeyos[365], siendo éste, sin duda, el primer gran triunfo de la plebe con relación a la participación en los colegios sacerdotales, porque para entrar en el colegio de los Pontífices y de los Augures tendrán que esperar hasta el 300 a. C.[366].

Los juegos seculares del año 518 a. C., mencionados al fin de los fastos consulares capitolinos, se dice que fueron celebrados por dos *magistri*: M. Aemilius y M. Liuius Salinator, el primero de ellos es patricio y el segundo plebeyo, lo que indica que desde los primeros tiempos se elegían a sus miembros de los dos estamentos de la ciudad.

A partir del año 367 a. C., conforme va penetrando en Roma la cultura y el influjo griego, el colegio despliega una

mayor actividad para introducir nuevos cultos que caerán bajo su actuación. Con ello va ganando prestigio e influencia y suben a las primeras gradas de la jerarquía. Tácito los nombra inmediatamente después de los Pontífices y los Augures[367] y lo mismo encontramos en Varrón[368]. El ápice de la gloría lo alcanza cuando sus miembros se elevan a quince y recibe ya su nombre definitivo *quindecimuiri sacris faciundis*, sin duda por obra de Sila, que había incrementado también los colegios de los pontífices y de los augures[369], preocupándose igualmente de reconstruir el material profético destruido por un incendio. De estos hechos partirá la reorganización del colegio y sus relaciones con el de los pontífices, porque hasta el momento no había entrado plenamente en los moldes de las instituciones patrias. Desde el año 104, en virtud de la ley del tribuno de la plebe Cn. Domicio Ahenorarbo, cesó en la elección de sacerdotes la fórmula aristocrática de la *cooptatio*, por la elección popular[370]. Los colegas siempre conservaron el derecho de presentación (*nominatio*)[371], en virtud del cual el colegio solía presentar uno o dos candidatos y el pueblo solía elegir entre ellos. Las elecciones se hacían en los comicios *sacerdotum*, los comicios tributos, formados por 17 hombres, sacados a suerte entre las 35 tribus[372]. La ley Domicia desapareció en tiempos de Sila, y volvió a restablecerse en el año 63 por obra del tribuno A. Atio Labieno, permaneciendo ahora en vigor hasta el Imperio, no abrogándose nunca, pero… desde Julio César el emperador «presentaba», presidía la reunión y «recomendaba» con carácter obligatorio sus propios candidatos.

En el año 14 Tiberio pasó todos los poderes electorales de los comicios al senado[373], y los *comitia sacerdotiorum* se reunían no para elegir, sino para comunicar la elección hecha por el senado. Pero en realidad todo lo hace el emperador[374].

Y pasando el tiempo el emperador ni se molestaba en recomendar sus candidatos al senado, sino que simplemente él presentaba al respectivo colegio sacerdotal quién deseaba que fuera elegido. Así, por ejemplo, se conserva una comunicación de Trajano al colegio de los Arvales en el año 118 d. C.: «El emperador César Trajano Adriano Augusto a sus colegas los hermanos Arvales: Salud. En sustitución de nuestro colega P. Metilio Nepote elijo y doy mi voto a L. Julio Cato[375]». Los miembros del colegio no han sido privados de su derecho de presentación[376], lo que sucede es que el emperador es miembro de todos los colegios, y la *nominatio* que él propone no admite réplica, ni oposición, pero también podía suceder que al emperador le sugiriera el nombre alguno de los colegas del colegio correspondiente[377].

Hacia mitad del siglo III d. C., hay un cambio profundo en la elección. Dice Lampride en su vida de Alejandro Severo: «El pontificado, el quindecinvirato y el augurado confieren honores codicilares, de forma que introducen también en el senado[378]».

En los *ludi saeculares* del 17 a. C., aparecen cinco *magistri sacris faciundis* encabezados por Augusto[379]. Tácito habla todavía de los *magistri XV uiri* en plural; pero pronto se reduce a un *magister*, que es el emperador, con un *protomagister* para el despacho de los negocios ordinarios. Así aparece ya en el año 88 d. C., en los juegos seculares que organizó Domiciano.

Según Tito Livio, por carta de fundación, la competencia de este colegio es varia: interpretar los libros sibilinos, ser ministros del culto de Apolo y administradores de otras ceremonias[380], El primer cometido fue la interpretación y custodia de los libros sibilinos, que se guardaban ocultos de la curiosidad de los imprudentes, depositados en un arca de

piedra, enclavada en el suelo del templo de Júpiter Capitolino[381]. Este depósito se iba incrementando porque el espíritu profético se iba extendiendo por la Etruria y por el Lacio y aunque de primera intención Roma se resistía a aceptar nada que no fuera propio de las Sibilas, por un por si acaso que recomendaba la superstición… se iba enriqueciendo el acopio. De esta forma sin saber por qué se admite este fragmento sí y aquel otro no; las declamaciones de la pseudo-sibila de Tíbur y Albunea, se mezclaron con los documentos más antiguos[382]. Más tarde se recogían igualmente las sentencias de la ninfa etrusca Begoe[383]. En el año 213 a. C., en los momentos más cruciales de la segunda guerra Púnica, para liberar a la ciudad de los panfletos proféticos de todo género que la invadían se encargó al pretor M. Atilio recoger toda aquella literatura malsana, de la que no se conservó más que dos volúmenes del adivino *Marcius*, de los que Livio nos conserva dos extractos[384]. Con ello los *Carmina Marciana* entraron a formar parte de los *libri fatales*[385], de los que los libros sibilinos constituían la mayor parte. Todo este acervo profético se destruyó en el incendio que en el año 83 a. C. devoró el templo de Júpiter Capftolino[386]. Fue un momento duro para el colegio de los decenviros, pero nadie se acobardó. Sila elevó su número a quince, y en el año 76 a. C., por proposición del cónsul C. Scribonio Curio el senado nombró una comisión de tres miembros con el encargo de recoger y renovar el tesoro perdido. La dificultad no consistía más que en la selección, porque las hojas volantes de la inspiración sibilina estaban desparramadas por todo el litoral del Mediterráneo. La labor de crítica depuradora para decidirse por las respuestas y profecías auténticas, rechazando las espúreas debería ser muy sutil. Para impregnarse del espíritu de la sibila se trasladaron durante algún tiempo a Eritrea, donde antiguamente se había

formado el espíritu sibilino y de donde procedía la señora de Cumas. Dicen que viajaron también por Ilion, Samos, Sicilia, Italia y Africa, y el resultado fue una colección de unos mil versos, que se depositaron, después del examen detallado de los *quindecimuiros* en el templo, restaurado por Luctacio Catulo[387]. Como es natural ante esta nueva recolección germinaron como antes los sedicentes profetas, y así llegamos al año 12 a. C., cuando Augusto, por muerte de Lépido, se nombra pontífice máximo, y sigue la misma política de selección. Todos cuantos se sintieran profetas o creyeran poseer libros de esta índole deberían llevarlos antes de una fecha determinada a casa del pretor urbano, prohibiendo rigurosamente que nadie conservara copia alguna de ellos. Los libros que después de un examen atento no ofrecían garantía de inspiración se entregaron al fuego. Ardieron más de dos mil. Al mismo tiempo sometió a un examen riguroso los libros sibilinos, los hizo copiar por mano de los quindecinviros para que el secreto fuera absoluto y los llevó al templo de Apolo en el Palatino, donde los depositó en un tabernáculo dorado al pie de la estatua del dios[388]. Son los mismos que se conservaban en tiempos de Juliano[389]. La inspiración de la Sibilia dependía de Apolo; el templo de Apolo está anejo al palacio de Agusto. Los destinos de Roma quedan ya unidos a los de la familia imperial.

Tiberio, que no se fiaba mucho de las manifestaciones proféticas, repasó los libros sibilinos, y bajo pretexto de añadir algunas frases inofensivas, suprimió otras que no le parecían bien a él que las hubieran inspirado los dioses[390].

Las profecías estaban recogidas en versos hexámetros, gran parte en griego, otra parte en latín. Para Cicerón la Sibilia respondía llena de entusiasmo improvisado en versos acrósticos con una elegancia y una perfección tal que mejor

que el furor del entusiasmo manifestaba la elaboración de una meditación muy detenida[391].

¿Qué eran los libros sibilinos? De las varias sibilas que se conocen en la historia, se dice que llegaron libros a Roma de la décima, llamada *Tiburtina (su* nombre era Albumea), venerada como diosa en Tibur, y se decía que en cierta ocasión se halló en la corriente del río *Anienis* una imagen suya que sostenía un libro en la mano; el senado mandó trasladar la imagen y el libro al Capitolio. De la cuarta, la sibila *Erythrea*, que vaticinó la caída de Troya y que Homero cantaría en sus libros cosas mentirosas. De ella dice Lactancio[392], citando a Varrón y Fenestella, que el senado romano envió como legados a P. Gabinio, M. Otacilio y L. Valerio para que trajeran a Roma los libros de esta sibila, y que pudieron copiar privadamente mil versos y se volvieron a Roma con ellos; la sibila de *Cumaea* que nombra Nevio en su *Bellum Punicum* y Pisón en sus Anales. Esta fue la Sibila que *visitó* Eneas *y con cuya* ayuda y favor pudo bajar y regresar de los infiernos, según cuenta Virgilio en el libro sexto de la Eneida. Sus libros los guardaban en Roma y nadie más que los *quindecimuiri sacris faciundis* podían hojearlos[393]. Cicerón se queja de que se juegue con los libros sibilinos acomodando al gusto de cada cual sus vaticinios, de forma que se les haga decir lo que convenga a los poderosos[394], como sucedió con César. L. Cota, uno de los quindecinviros; propaló la especie de que en la próxima reunión del senado L. Cota expondría que según los libros sibilinos era preciso que el senado diera a César el título de rey, si quería vencer a los Partos[395]. Cicerón agrega:

> Ocultemos, pues, cuidadosamente los libros de la Sibila; permanezca prohibida su lectura sin permiso del senado, como establecieron nuestros mayores; que sirvan mejor para destruir que para fomentar la superstición, y

> que los intérpretes deduzcan cualquiera otra cosa que un rey, porque ni los dioses ni los hombres lo soportarían en Roma[396].

Es peligroso que estos libros anden en manos de todos, puesto que cada cual puede sacar de ellos lo que le inspire su pasión o su ambición, como sucedió con Cina, con Catilina, etc., que dedujeron de los libros sibilinos que ellos tenían que mandar en Roma.

La sibila séptima, *Cumana*, llamada Amaltea, o Demófile o Herófíle, se dice que presentó a Tarquinio Prisco nueve libros de vaticinios y que le pidió por ellos 300 áureos. El rey ante una exigencia tan grande no le hizo caso e incluso se burló de la locura de la mujer. Ella, delante del mismo rey, quemó tres libros y por el resto exigía la misma cantidad. Entonces Tarquinio la tuvo por verdadera loca y la sibila quemó otros tres, pidiendo el mismo precio por los tres que quedaban. Por fin el rey los compró por 300 áureos. Así poco más o menos Gelio[397], pero el rey es Tarquinio el Soberbio, y termina diciendo: «Estos libros guardados en el sagrario del templo se llaman 'sibilinos'; y a ellos acuden como a un oráculo los quindecinviros, cuando hay que consultar a los dioses inmortales[398]».

Otros piensan que no hubo más que una Sibila, nacida en el Asia Menor, en la ciudad de Eritrea, llamada Herófíle. Recorrió muchas ciudades, recibiendo en cada una de ellas un nombre distinto (*Libyca, Persica, Delphica*) y que por fin llegó a Cumas, donde últimamente se estableció y donde murió. Servio dice que la sibila Eritrea, nacida en Babilonia, se trasladó a Cumas, y es la misma *Cumaea*[399]. Sea de ello lo que quiera, los libros sibilinos que pudieran recoger los romanos, escritos en hexámetros, sobre tela, se conservaban en una celda subterránea en el templo de Júpiter en el Capitolio; pero quedaron destruidos en el año 84 a. C.

Después de esta pérdida se formó una colección con las máximas más conocidas, colocándose en tiempos de Augusto sobre unos soportes de oro, bajo la estatua de Apolo en el templo de *Apollo Palatinus*, donde estuvieron hasta que en el año 400 d. C. los mandó destruir Estilicón[400].

Podemos distiguir, pues, tres colecciones de respuestas sibilinas: a) las genuinas, que desaparecieron en el incendio del Capitolio del año 84 a. C.; b) las que pudieron recopilar de memoria los romanos, las únicas a las que pueden referirse y citar escritores como Plutarco, Varrón, Cicerón[401], Virgilio, etc.; y c) los ocho libros de vaticinios sibilinos publicados en *Bibliotheca Patrum*, y que los eruditos convienen en que fueron compuestos en el siglo II d. C.

En Cicerón y en Tito Livio son innumerables las veces que se indican la presentación de sucesos extraños o sorprendentes por los que el senado decreta que los decenviros determinen cómo hay que aplacar a los dioses airados[402]. Casi siempre se reducían a sacrificios, purificaciones de la ciudad, *supplicationes, lectisternia*, construcción de un templo, celebración de unas fiestas, entrega de un culpable al enemigo, etc. Con todo, los decenviros indicaban lo que había que hacer, y esto ya pertenecía al colegio sacerdotal correspondiente. En alguna ocasión los lectisternios ordenados no los organizaban los *uiri epulones* sino los mismos *decemuiri sacris faciundis*, como dice expresamente Tito Livio: «Entonces se celebró un lectisternio durante tres días organizándolo los decenviros de las cosas sagradas; hubo seis divanes expuestos públicamente, el primero para Júpiter y Juno, otro para Neptuno y Minerva, el tercero para Marte y Venus, el cuarto para Apolo y Diana, el quinto para Vulcano y Vesta, y el sexto para Mercurio y Ceres[403]».

La forma en que los quindecinviros consultaban los libros no la conocemos más que por conjeturas. Los oráculos sibilinos se llaman *sortes*[404]. El sistema de las *sortes* estaba muy extendido en Italia. Cuando se trataba del arte adivinatorio se solicitaba la respuesta no por preguntas y respuestas, sino por un medio mecánico. Cerca de Padua se han encontrado unas tabletas de bronce en que aparecen escritas diversas sentencias[405]; las de Preneste eran agitadas en el fondo de un cofre y se sacaba una[406]. Parece que las respuestas sibilinas se inspiraban en el mismo sistema. Abrían al azar uno de los libros y tomaban como respuesta la frase que caía primero bajo los ojos del consultante. Esta forma ha tenido siempre su vigencia entre los devotos. Otros piensan que formaban paquetes de hojas separadas y cada una de ellas contenía una sentencia breve e independiente, organizándola de forma que sucedieran las cosas como sucedieran, siempre acertaba: *Aio te, Eacida, Romanos uincere posse; Ibis redibis non morieris in proelio*. Lo cierto es que estaban concebidas en frases muy cortas y de explicación muy problemática. Se rumoreaba que en la primera sesión del senado Lucio Cota, quindecinvir: «iba a proponer una moción para que César fuera declarado rey, porque se hallaba contenido en los libros fatales que los partos no podían ser vencidos más que por un rey[407]», Este caso nos muestra que a veces los intérpretes de los libros sibilinos, en vez de contentarse con su función de exegetas y de manifestar sencilla y llanamente la voluntad de los dioses al pueblo, hacían política interpretando la religión según convenía a sus intereses especiales. Los quindecinviros, como los augures y los pontífices no podían obrar por propia iniciativa. No podían abrir los libros sin la invitación del senado y mucho menos atribuir a su interpretación valor alguno obligatorio[408]. Lo que de ordinario se pedía a los quindecinviros eran fórmulas de aplacar la cólera de los

dioses, cuando se mostraban airados[409], por medio de algún prodigio o algún fenómeno anormal. Para cuando esto sucedía el pueblo tenía tres colegios sacerdotales a los que podía consultar: los pontífices que se guardaban un cúmulo de ceremonias expiatorias o *piacula*; los arúspices, y los *quindecinviri sacris faciundis*, a los que acudía el senado en cada caso, según él viera ser de la competencia de unos o de otros. A veces el primero al que se le encomendaba el problema no hallaba conjuros eficaces, y entonces, con la mayor naturalidad del mundo, pasaban la encomienda a otro, como sucedió en la gran sequía que asolaba al Estado en el año 181 a. C. Los pontífices se declararon incapaces de triunfar sobre la calamidad, y se encomendó a los decenviros. Si la cosa era muy compleja se encomendaba a todos los colegios en colaboración[410]. En principio había ya una cierta especialidad de prodigios para cada colegio. Así, por ejemplo, a los libros sibilinos, es decir, a los quindecinviros, se acudía para los *prodigia tetra*[411], entre ellos cuenta Dionisio de Halicarnaso las sediciones, los desastres de guerra, monstruosidades psicológicas, las apariciones, los temblores de tierra y las epidemias[412].

Los quindecinviros por medio de la procuración de los prodigios helenizaron la religión romana, indicando que era preciso introducir el culto de algún dios o alguna diosa griega y asiática. En este sentido son sin duda el grupo que más influyó en la evolución de la religión. El sacrificador u oferente de los sacrificios indicados por los quindecinviros en lugar de presentarse en el altar con la cabeza cubierta, se la ceñía con una corona de laurel[413]. La solemnidad y la emoción propia de los ritos antiguos, se envuelve ahora en un ambiente frío y casi anodino. Tal sucede en las *supplicationes*, por ejemplo, y en los lectisternios a los que asisten incluso mujeres libertas[414]. Los lectisternios eran celebrados muy

frecuentemente en las ciudades griegas, y los quindecinviros los hallan prescritos en sus libros sibilinos y se encargan ellos de organizados en Roma[415] en honor de los dioses helénicos. Desde luego la contemplación de las imágenes antropomórficas de los dioses llenaba de alegría al pueblo. Así sucedió sobre todo cuando se celebró por primera vez un lectisternio, según nos describe Tito Livio[416].

El colegio extendía también su influencia con la institución de los *ludí*, que no eran eventuales como los lectisternios, sino establecidos en fechas fijas. Importante es su participación en los *ludi saeculares*. Ya durante la primera guerra Púnica (año 249 a. C.) presidieron y organizaron unos juegos que se habían de renovar todos los siglos[417], participaron en los celebrados por Augusto[418]; en el año 47 d. C. los renovó Claudio[419].

Tito Livio los llama sacerdotes de Apolo[420] y en realidad son ellos los que toman las insignias y los atributos de este dios. Por ello no es raro que sean los intérpretes de las Sibila considerada hermana, esposa, hija, amante o sacerdotisa de Apolo[421], y que vayan introduciendo constantemente en sus respuestas elementos del culto apolíneo: Latona, Esculapio, Artemis, que se identificó con la Diana latina. De esta forma se fueron helenizando todas las divinidades latinas hasta el punto de que en el lectisternio del 217 se presentan los dioses griegos, con nombres latinos[422].

E incluso el colegio de los quindecinviros va más allá, propone la introducción de dioses y misterios orientales. En el 205 la Sibila aconseja para arrojar a Aníbal de Italia, introducir a la Gran Madre Idea de Pesinunte, la Cibeles Frigia[423]. Se le dedica una lectisternio y se establecen en su honor los *ludi Megalenses*[424].

Todo ello indica que el colegio *sacris faciundis* cumplió con su cometido que era la protección y procuración de los cultos extranjeros en Roma, al paso que los pontífices debían proteger los ritos nacionales. El proceso seguido fue el normal, al principio aconsejaban la introducción de los cultos latinos, es decir, de los pueblos más próximos: La Fortuna de Algide, la Venus de Ardea, la Juno Sóspita de Lanuvium; en la segunda etapa introducen los dioses griegos; y en la tercera y última los misterios del oriente, que se encuentran en su día mezclados con el cristianismo. En los principios del Imperio los quindecinviros son, ante todo, los ministros de la Gran Madre Frigia[425]. Ellos intervienen el 29 de marzo en el baño de la imagen de la diosa en el río Almo[426] y en los tauribolos. No es que estos cultos de Cibeles no tengan sus ministros propios, sacerdotes y sacerdotisas, pero siempre los acompañan los quindecinviros adornados con sus ornamentos sacerdotales, su collar (*occabus*) y la corona de flores[427],

Las insignias de este sacerdocio pueden deducirse de una piedra de mármol de tres caras que debió servir de base a algún trípode. Hay un XV uir sacrificando, con la cabeza descubierta, y coronado de laurel, deposita incienso en un altar añadido. En el fondo se ven dos laureles con un cuervo que picotea las bayas, son los atributos de Apolo. En otra cara está representado, entre dos laureles, el trípode de este dios, con una caldera (*cortina*) en que se posa un cuervo; en la otra cara, escenas de Ceres y Baco, dioses extranjeros, a los que sirve el colegio *sacris faciundis*.

En el año 270 en medio de una gravísima crisis la consulta de los libros sibilinos se encomienda a los pontífices, sin nombrar a los decenviros[428], no porque hubiera dejado de existir, sino porque el caso sería propio de los pontífices, como responsables de todo acto religioso. De todas formas,

entre los años 232 al 289 no aparece en ninguna inscripción el nombre de quindecinvir. En el siglo IV vuelve a nombrarse por obra de Symmachus, prefecto de la ciudad en 364-365 que fue quindecinvir[429]. Claudiano fue el último que solicitó la consulta de los libros sibilinos, cuando la invasión de los godos hacia el 402. Pero Estilicón, el vencedor de los godos, ordenó que se quemaran los libros sibilinos, cosa que llenó de espanto a los gentiles y de regocijo enorme a los cristianos[430].

12. *Los sodales Titii*

Parecen semejantes a los Salios, a los Lupercos, a los Arvales, pero tenían sus determinadas incumbencias. Estas consistían en ser guardianes de los ritos sabinos, ya que su fundación se cree que deriva del rey Tito Tacio[431]. Puesto que no se conocen miembros de este colegio sacerdotal más que en la época del Imperio, se ha pensado que desaparecieron durante mucho tiempo, y que Augusto, en su afán de renovar todo lo bueno de las épocas anteriores, y de reforzar los colegios sacerdotales, los reorganizó[432].

Varrón relaciona su nombre con ciertas aves que ellos observaban especialmente en sus augurios[433]: «Los hermanos Ticios llamados así de las aves que pían (*titiare*) que suelen observar ellos en ciertos augurios». Estas aves, según San Isidoro[434], son las palomas torcaces: «Palomas, que el vulgo llama *titos*».

Aun en medio de esta diversidad de sacerdotes, hay que hacer notar en su honor, que siempre se vieron inspirados por el sentido de la moderación y de la prudencia. Todos tenían detalladas y organizadas sus normas y ritos con tal precisión y sistematización jurídica, inspirada por el denominador común del servicio y del bien de la patria, que podía hablarse

con toda propiedad del derecho pontificio, del derecho augural, del derecho fecial, confeccionado por los colegios a lo largo de los años.

Este principio general del bien de la patria los mantuvo en un estado de tal moderación, que cuando la ambición del colegio pontifical trató de imponerse a los demás colegios, no encontró resistencia en ninguna parte. Al contrario, los mismos augures que, en calidad de adivinos oficiales podían haber ido acrecentando su competencia, van cediendo de sus derechos y se contentan con ser meros acompañantes técnicos del magistrado que toma los auspicios.

De esta forma los pontífices fueron reconocidos de hecho como *los* jefes supremos y los reguladores de la religión y del culto tanto público como privado: «a cuya autoridad (de los pontífices), fidelidad y prudencia encomendaron nuestros mayores los cultos y los ritos públicos y privados[435]», aunque en realidad quien absorbía todas sus prerrogativas era su jefe, es decir, el pontífice máximo. Llega, pues, un tiempo en que realmente el pontífice máximo es el árbitro supremo de todos los colegios sacerdotales, sometidos a su influencia y vigilancia.

Desde ese punto y hora los augures, los feciales, el *rex sacrificulus*, etc., etc., quedan como elementos ornamentales y pintorescos que dan vistosidad al desarrollo de algunas fiestas, pero que en realidad cuentan muy poco, por no decir nada, en la vida religiosa de Roma.

7
Los dioses itálicos recibidos en Roma

La religión romana, que todo lo llenaba de *numen*, y en cada manifestación de la fuerza de la naturaleza veía un dios, acogía con gusto y veneración las divinidades que veía proteger a los pueblos vecinos. Las divinidades son consideradas por Roma como ciudadanos de los pueblos que trata, y piensa que, atrayendo a sí tal o cual divinidad, erigiéndole un templo rico y cómodo, pronto el pueblo patrocinado por aquel dios caería bajo el poder político de Roma. Si esta acogida previa al dominio era frecuente, resultaba obligado el venerarlos y erigirles su casa en Roma, una vez que esta ciudad había dominado militarmente al pueblo de que se tratara.

El ejemplo lo vemos clarísimo, cuando Camilo está para atacar la ciudad de Veyes: Invita a Juno a seguir los ejércitos vencedores de Roma, prometiéndole en su ciudad una buena acogida. Se designa para trasladarla a unos jóvenes elegidos del ejército, que, purificados sus cuerpos con las aguas lustrales y vestidos de blanco, se acercaron a la imagen de la diosa y uno de ellos, o inspirado por el *numen* o movido por su condición inocente, le preguntó: «Juno, ¿quieres venir a Roma?». Y enseguida los otros gritaron que había respondido que sí, con la cabeza. Poco después se dijo que había

pronunciado unas palabras en que declaraba «que era muy de su voluntad y aprobación[1]».

Llevada a Roma, se la recibió solemnemente en el Aventino, y luego Camilo le erigió allí mismo un rico templo.

Roma tenía íntimo contacto con los etruscos, ya como amigos, ya como enemigos, y no ha de olvidarse que varios de sus reyes fueron etruscos. Y así como tomaron de ellos las vestiduras y las insignias de los magistrados, así también imitaron Sus templos y aceptaron las imágenes para el culto y la adoración, muchos detalles en los ritos funerarios y algunos géneros de la adivinación. Ya hemos hablado de los arúspices, que hemos distinguido de los augures, porque éstos trataban de averiguar simplemente si los dioses aprobaban o no una cosa que se había empezado o se iba a emprender; en cambio los adivinos etruscos, los arúspices, pretendían escudriñar el futuro por la observación de las entrañas de los animales sacrificados. Los arúspices no formaron nunca parte del sacerdocio romano, en general se les consideraba poco o mal, pero en los momentos de peligro se acudía siempre a ellos, porque como dice Cicerón[2], no iban a ser tan desgraciados, que nunca acertaran en sus predicciones. Con todo, la religión etrusca no modificó, ni muchos menos, la esencia de la religión romana.

De los otros pueblos itálicos, muchos de los cuales coincidían en cultura y en el fondo religioso con los romanos, éstos fueron recibiendo los dioses conforme se ponían en contacto con ellos o los iban dominando. Pero es curioso que a la mayor parte de los dioses importados no los establecían dentro del *pomerium* sino de ordinario en el Aventino. Con todo, a algunos les erigieron templos dentro de la ciudad, por ejemplo, a Minerva, a Castor y Pólux y a Hércules.

1. *Castor y Pólux*

El culto de los Dióscuros en el Lacio entró muy temprano. Hasta hace pocos años se admitía sin controversia alguna que este culto había venido a Roma desde Túsculo, donde tienen un templo dedicado en la misma ciudadela, es decir, en la parte primitiva de la ciudad[3]. Si es cierto, como dice Ovidio y Festo[4], que esta villa la construyeron los Argivos, el culto de Castor y Pólux tendría desde un principio todas las características de un hecho helénico. En efecto, el lectisternio que les ofrecían anualmente se adornaba con cintas y coronas (*stroppus*) y con guirnaldas de verbenas (*struppi*) de donde el nombre de *Struppearia* dado a la ceremonia, todo lo cual está íntimamente relacionado con las ceremonias griegas Theoxenias. Pero hoy día se sabe que además estos dioses eran venerados desde muy antiguo en Lavinio, fuera de la ciudad, en el lugar llamado Madonnella, donde se ha encontrado una dedicatoria arcaica en dos líneas escritas de derecha a izquierda, en las que se lee *Castorei Podlouqueique qurois*[5]. Al hallarse el templo de estos dioses en Roma tan relacionado con la fuente de Yuturna, y no habiendo un precedente más claro ni más próximo de la unión Dióscuros-Yuturna que en Lavinio, donde esta diosa tenía también su fuente[6], se pone en íntima relación el culto de los Dióscuros en Lavinio y en Roma.

En Roma, como en Túsculo, como en Lavinio, entre los pelignos y los etruscos, los castores son hijos de Zeus y de Leda[7], hermanos de Elena y de Clitemnestra[8]. Pero es natural que al encontrarse su templo en lo más sagrado del Foro, junto al templo de Vesta, y no ser romanas estas divinidades, se ha tratado de justificar ideando servicios extraordinarios prestados al pueblo. En el fragor de la batalla del lago Regilo (año 255/499) el dictador Aulo Postumio,

había formulado el voto de que si triunfaba erigiría un templo a Castor y Pólux, dioses veneradps en Túsculo, la ciudad latina enemiga de Roma[9]. Con ello el dictador invitaba a la divinidad del pueblo enemigo a abandonarlo y pasarse a la ciudad de Roma que le prestaría mayores honores que los recibidos en Túsculo. Hecha esta invocación, Castor y Pólux, vestidos de clámide purpúrea y jinetes en sendos caballos blancos, aparecieron al frente de la caballería romana, siendo su intervención lo que decidió la victoria. Aquella misma tarde se presentaron de improviso dos jóvenes guerreros en el Foro, abrevando sus caballos en la fuente Yuturna, donde ellos lavaron también sus rostros sudorosos. Reunido el pueblo en torno de ellos les comunicaron el triunfo de las armas romanas. Quince años después de esta victoria, el 15 de julio del año 270/484, se dedicaba el templo ofrecido por A. Postumio, levantado en el centro del Foro[10]. En las fiestas de la dedicación se instituyó la *Transuectio equitum*, que recordará siempre a los romanos la victoria del lago Regilo[11], porque se celebraba todos los años el día 15 de julio. Los caballeros, montados sobre sus caballos blancos, y vestidos de púrpura, como los Dióscuros en la batalla de Regilo, se reunían en la puerta Latina, y desfilaban por la ciudad pasando por el Foro, deteniéndose frente al templo de los Castores, y luego emprendían la subida por la Via Sacra y el Cliuus Capitolinus, para dar gracias a Júpiter Optimo Máximo, padre de los Dióscuros, y luego bajaban al Circo donde celebraban unos juegos solemnes.

Teniendo con ellos como un acto de simpatía se los identifica con los Penates de Roma y en este sentido se veneran en un templo en el monte Velia. El problema está en saber si los dos jóvenes armados de lanza que se veneraban en este templo eran precisamente los Penates a los que se asimilaban los Dióscuros, o las referidas imágenes dedicadas

primitivamente a Castor y Pólux, llamándolos luego Penates de Roma[12]. De todas formas, sin llegar nunca a romanizarse plenamente dejan de llamarse Dióscuros designándose por el nombre de Castor y Pólux[13] y Castores[14], y con más frecuencia simplemente Castor, que es el que en Roma predomina hasta el punto que su hermano queda casi absolutamente en la sombra.

Este hecho un tanto misterioso lo explica Schilling ingeniosamente. Los dos Dióscuros eran hermosos atletas pero de cualidades diferentes: Polydeukes era campeón de cesto (*caestus*), y Kastor en la hípica, por lo cual éste último era el único considerado como verdadero patrono de los caballeros romanos, en tanto que los puños de Pólux se quedaban sin empleo. De esta forma Castor entra en Roma como patrono de los caballeros y a él honraban especialmente en la fiesta descrita del 15 de julio[15].

En sus imágenes aparecen armados de lanza, tocados con el *pileus*, o gorro lacedemonio, la clámide sobre la espalda o completamente desnudos. Se representan mucho en las monedas y bajo relieves galopando o sentados, o de pie junto a sus caballos. De todos los templos que se les dedicaron el más suntuoso fue el que hemos citado erigido por Aulo Potumio en 497 a. C., y consagrado por su hijo en el 484, restaurado por Tiberio en los primeros años del siglo I d. C. y reparado luego pot Domiciano, del que todavía se conservan tres hermosas columnas en pie[16].

Muchos generales romanos pretenden haber visto en el fragor de sus batallas a Castor y Pólux luchando por Roma, como antiguamente en Regilo, y en recompensa le ofrecen exvotos[17], así en la batalla de Pidna[18], contra los Cimbrios y Teutones[19] y, últimamente, en Farsalia[20].

Pero además de jinetes al servicio de Roma, son también marinos o, mejor, protectores de cuantos se hacen a la mar. Por ello se les invoca cuando se emprende un viaje[21], a ellos se recurre en el peligro de la tempestad[22] y a ellos se dan gracias al entrar sanos y salvos en los puertos. Por tal motivo Ostia es el centro del culto de estos dioses. Todavía en el siglo IV d. C., durante una tempestad que impedía entrar en el Tíber a unos barcos cargados de trigo, el prefecto de Ostia, sube al templo de los Dióscuros y les ofrece un sacrificio: el viento cesa, el mar se encalma y entran los barcos seguros en el puerto[23]. Esta advocación se debía a un fenómeno puramente físico. Horacio los llama *clarum sidas, lucida sidera, alba stella*[24], que no son más que los fulgores del fuego de San Telmo, que aparecen después de las tormentas en los mástiles de los barcos, y que llaman así *Castor et Pollux,* fenómeno que explica Séneca en *Quaestiones Naturales*[25].

Como su templo se hallaba en pleno Foro y en sus alrededores hacían los caballeros sus transacciones pecuniarias y comerciantes, se les ponían como garantes del trato hecho, de la palabra dada; eran también protectores del comercio bancario y cambista[26] allí se vendían los esclavos[27] y en los muros de su interior se depositaban los tratados, los testamentos, los convenios e incluso los objetos preciosos y depósitos de dinero[28]. De ahí los juramentos por Edepol y Mecastor[29].

Sus fiestas se celebran el 8 de abril, su *natalis*, y el 13 de agosto en el circo Flaminio[30]. Los dos grupos magníficos que los representan y hoy se hallan en la plaza del Capitolio estaban antes situados en la entrada del Circo.

A partir del siglo II de nuestra era cobran un nuevo carácter, son dioses funerarios, y empiezan a aparecer en las estelas y en los sarcófagos, representando la juventud o la

inmortalidad. Y en este sentido entran incluso en las lápidas cristianas, no con carácter de dioses, sino de símbolos del destino humano, de la vida y de la muerte. Luego incluso se tomarán las leyendas de estos dioses y se aplicarán a algunos santos y vendrán a ser, como en el grupo del Quirinal S. Praxíteles y S. Phidias[31]. En la Edad Media se reproducirá la escena del lago Regilo. En el 1098, en la batalla de Antioquía, los soldados cristianos vieron aparecerse y combatir en su favor a San Jorge y San Demetrio, montados sobre blancos alazanes[32]. Y en Inglaterra los habitantes de Hexham, amenazados por los escoceses, vieron luchar en su favor en caballos como la nieve a S. Wittfred y S. Guthber[33]. No sólo entre nosotros, como se ve, hubo batallas de Clavijo, o de Huesca.

2. *Diana*

Asimilada muy temprano la Diana Itálica a la Artemis griega, es muy difícil distinguir su carácter original. En la etimología los gramáticos quieren ver la misma raíz de Διός genitivo Ζεϙϑ y el lat. *Deus, dius, Diuus, Diouis, dies, diuius, Diuiana, Diana*[34]; divinidad femenina de la luz como *Dianus Ianus* es la divinidad masculina, *Iuppiter Dianus* — el sol. Los rústicos dicen *Iana Luna*[35]; y Cicerón: *Dianam dictam esse, quia noctu quasi diem efficeret*[36]. Significará «la luminosa»: «Así llamada porque casi hace día de la noche», y concreta Cicerón: «Llamada Luna de *lucere,* y es la misma *Lucina.* Igual que entre los griegos llaman a Diana *lucifera,* nuestras mujeres invocan en los partos a Juno Lucina, que también se llama *omnivaga*, no de *uenare* (cazar) sino porque es un astro errante[37]».

De su culto tenemos noticias de que el rey Tacio lo importó a Roma de la Sabina[38], pero nada nos dice de su naturaleza. En Anagnia, país de los Hérnicos, tenía un templo y un *lucus*[39]. En Algido es celebrada por Horacio[40]. Le está consagrado el monte Corne, cerca de Túsculo. El más famoso del Lacio era el templo de Diana Aricina, situado en la parte más boscosa de los montes Albanos, asomándose a las aguas del lago Nemi, a la derecha del camino que baja de Aricia[41]. Se llamaba el bosque *Nemus*, de ahí su apelativo de *Nemorensis*[42]. De donde se deduce que era una divinidad de la naturaleza y especialmente de las montañas y de los bosques.

El culto de Diana Aricina estaba marcado con una nota de barbarie, puesto que según una leyenda, transmitida por Ovidio[43], se llegaba a ser sacerdote del templo, *rex nemorensis*, luchando a mano armada y derrotando a quien había triunfado sobre sus rivales: *partaque per gladios regna nocente manu*[44], por tanto el sacerdote en funciones estaba siempre en pie de armas dispuesto a defenderse en contra de cualquier sorpresa. Por este motivo durante la edad clásica nadie más que los esclavos fugitivos se sentían con vocación para aspirar a tal sacerdocio.

Este culto se hace todavía más misterioso por la inclusión del dios Virbio. ¿Qué dios era éste y de dónde venía? Se cree que originariamente era una divinidad itálica, que personifica al sol. Pero otra tradición posterior, que acepta Virgilio, Ovidio y Estado[45], asegura que es el héroe griego metamorfoseado Hipólito, que después de haber sido descuartizado por sus caballos, fue resucitado por Fetón o por Diana, ocultándolo ésta en sus impenetrables bosques de Aricia, y denominándolo Virbio, para que nadie lo conociera. Esta leyenda quedaba favorecida por el hecho de que en el bosque de Diana no podía penetrar caballo alguno[46]. Quizás

el nombre recuerde a las ninfas de los bosques lozanos, compañeras y servidoras de Diana[47]. La ninfa Egeria, consejera de Numa, se relaciona también con el culto de Diana y de Virbio. De todas formas el culto de Diana de Aricia no aparece muy claro. Las mujeres la invocaban, y después de presentarle sus votos, volvían a Roma de noche, en una pintoresca procesión de antorchas[48]. Es obvio que Diana Aricia, que habitualmente vive en el bosque, se convierta en divinidad cazadora. En los idus de agosto, su gran fiesta, cuando el lago reflejaba el resplandor de las antorchas, dice Estacio que ella coronaba a sus mejores perros, y bruñía sus flechas, dejando vagar libremente a las fieras por el monte[49]. No se advierte en la Diana de Aricia ningún indicio de que fuera considerada como diosa de la luz.

Tampoco advertimos esa cualidad en la Diana Tifatina, venerada singularmente en la Campania. Reina en un bosque sobre el monte Tifata, al norte de Capua[50]. *Tifata* significa *ilicata*, es decir, «bosque de encinas». El santuario era muy frecuentado, según certifican las inscripciones, y además Sila lo enriqueció con generosas ofrendas porque en sus proximidades derrotó a A. Norbano[51]. Sobre todo las inscripciones relativas a la baja época se refieren a Diana Tifatina cazadora[52]. Es muy posible que en un principio fuera una diosa original del Lacio o de la Campania, pero las noticias que han llegado hasta nosotros nos la presentan ya helenizada.

En Roma, Diana tenía varios templos de importancia innegable, los *Diania*. Por ejemplo, en el *uicus Ciprus*, sobre el Velia[53]; en el *uicus patricius*, sobre el Viminal y el Esquilmo, en el que no podían entrar los hombres[54]; en el monte Caeliolo, un templo muy amplio y concurrido, restaurado por P. Pisón[55]; otro en el N. E. del Celio en que celebraban *sus gentilitia sacra* las familias latinas en los idus de agosto, como

en Aricia y en el Aventino[56]. Pero el santuario más importante que Roma había dedicado a Diana era el del Aventino (*Diana in Auentino*), que era desde un principio el templo de la confederación de los pueblos latinos y especialmente de Roma, que era su capital. Fundado por Servio Tulio[57], erigido con donaciones de todos los latinos, era un lugar de refugio. Todos los años los pueblos asociados se reunían para ofrecer sus sacrificios privados y públicos, y para tratar de comercio. En estas reuniones trataban de componer todos sus conflictos, sometiéndolos amigablemente al arbitrio de otros pueblos. El decreto de fundación, *lex arae Dianae in Auentino*, grabado en bronce, se conservaba todavía en tiempos de Augusto[58].

Las fiestas de Diana en el Aventino se celebraban el día 13 de agosto, en su *dies natalis*, que coincidía con el de Aricia[59]. Tomaban parte en la fiesta también los esclavos disfrutando de descanso total de su trabajo. Las mujeres libres o esclavas se peinaban cuidadosamente y se lavaban la cabeza y se purificaban en estos días[60]. En Roma, como en Aricia, Diana era la diosa de la fecundidad y de la preponderancia política, pero se había dejado en absoluto la crueldad de la designación de su sacerdote. Sin duda la Egeria, ninfa de Numa, que habitaba en la fuente de las Casmenas[61] era la misma Egeria del nemus de Aricia, trasladada a Roma con su señora. Diana al trasladarse al Aventino a su *templum commune Latinorum*[62], constituyó a Roma en *caput rerum*[63], como explica Livio en su bella narración de la vaca sacrificada[64].

Desde el lectisternio del 399 Diana aparece asociada a Latona y a Apolo[65], y desde este momento en la religión oficial se muestra identificada con Artemis. Ya desde entonces Diana es la hija de Júpiter y de Latona, hermana de Apolo, nacida en Délos, reina de las montañas, y de los ríos, doncella obstinada, protectora de las parturientas como

Uithia, o Lucina; como Luna, Selene, Triuia refleja la luz del sol y será favorable a las fuentes de la tierra; y como Diana será siempre protectora del pueblo romano[66].

3. *Feronia*

Es el nombre de una divinidad rural, una de tantas personificaciones femeninas donde se mezcla la idea de la floración primaveral con la de la belleza y de la fecundidad. Es una divinidad itálica que, según la inscripción, era venerada en una quincena de localidades diferentes, cuyo culto declina con el predominio del helenismo y la potencia política de Roma. Las últimas referencias públicas son del tiempo de la segunda guerra púnica. Los centros principales de su culto eran Capena, Soracte, Anxur: Terracina y Preneste. No lejos de Capena, donde se encuentra en una devoción común de sabinos, etruscos, latinos y umbros, Feronia tenía un templo circular, con el culto asociado a *Soranus*, dios solar, identificado más tarde con Apolo o con Dispater. La diosa se confundía a veces con Juno y a veces con Proserpina.

Los santuarios de Feronia se encontraban siempre fuera de los poblados. En Capena, el *lucus Foroniae* se hallaba a lo largo del curso del Capenas, el actual Gramiccia, a unos cuatro o cinco kilómetros de la ciudad de Capena; e igualmente en el Campania, el *lucus Feroniae*, se hallaba más allá del tercer miliario de Terracina[67]. Sus templos se erigían siempre en bosques. Por eso en Roma aparece también en el campo Marte en un *lucus*. La diosa se complacía en esta agradable soledad[68] hasta el punto de que una vez que se incendió el bosque sagrado y los habitantes de la ciudad quisieron llevar la imagen con ellos, advirtieron que el bosque había reverdecido de pronto y se había rehecho totalmente. Y

Plinio dice: «Se ha cesado de levantar torres en tiempos de guerra entre Terracina y el santuario de Feronia, porque todas, absolutamente todas, han sido destruidas por los rayos[69]», con lo cual manifiesta la diosa que no quiere construcciones inmediatas a sus templos. Es también notable que junto a sus santuarios había siempre una fuente.

En las excavaciones en torno al santuario, en el lucus de Capena, se han encontrado multitud de exvotos, representando ojos, manos, cabezas de tierra cocida y, sobre todo, animales de trabajo, lo cual manifiesta que Feronia era *dea agrorum*, carácter que se compagina bien con la noticia que nos da Tito Livio de que los habitantes de Capena le presentaban «las primicias de los frutos y otros dones diversos[70]».

Cuidaban de su templo los Hirpini Sorani, un gremio sacerdotal muy antiguo. Anualmente celebraban una fiesta en, el bosque próximo, durante la cual caminaban con los pies descalzos sobre brasas ardientes, sin sufrir daño alguno[71]. Virgilio atribuye el hecho a la fuerza de la emoción piadosa: «freti pietate», pero Varrón dice que se frotaban los pies con cierto medicamento protector[72].

No es fácil precisar cómo ni cuándo entró el culto de Feronia en Roma erigiéndole un templo en el campo de Marte, y un *dies natalis* en el calendario[73]. Cuando en el año 217 las matronas hicieron una colecta para obsequiar a Juno con una ofrenda, las siervas hicieron lo propio en honor de Feronia. El templo de Capena era ya célebre en el tiempo de los reyes, cuando Tullo Hostilio declaró la guerra a los sabinos porque apresaban a los romanos que iban al templo a poner sus puestos de comercio[74], porque durante las fiestas que en él se celebraban acudían muchedumbres de labradores, artesanos y comerciantes de los sabinos, de los

romanos y de los etruscos. El templo llegó a ser un verdadero museo de objetos de arte y un verdadero tesoro por sus riquezas, que saqueó Aníbal[75]. En el año 196 a. C. este templo fue tocado por un rayo[76].

En el santuario de Terracina, Feronia era identificada con Juno Regina, y Júpiter Anxurus, dios solar también, presidía la vegetación haciendo el papel de Soranus. La particularidad de Feronia en la Campania era ser la protectora de los libertos, que en el templo de Feronia tomaban el *pileus* de su liberación[77]. Era venerada en diversas partes de Italia como en Amiterno, en los límites de los sabinos y de los vestinos, entre los picentes en Pisauro, ciudad de la Umbría, en Trebula Mutuesa de la Sabina, además de Terracina en Campania.

Los mitólogos han discutido mucho sobre el sentido de esta divinidad. Mannhardt ve en Feronia, llamada también Faronia[78], en la lengua popular, una diosa de la vegetación y, concretamente, de los cereales[79]. Así se explica su relación con los dioses solares, Júpiter, Soranus, Mars y su identificación con Proserpina[80], con Juno y sus relaciones con Flora.

La práctica del culto de Feronia, tanto en la Campania como en las inmediaciones del país sabino, especialmente las ceremonias de los Hirpini Sorani en que ofrecían a la diosa las primicias de la tierra, y en cuanto era la que presidía la manumisión de los esclavos, y que en todos los templos de Feronia hay centros comerciales, indican su carácter agrícola y que la fiesta solsticial de los carbones ardientes, se celebraba *ob frugum euentum* para conseguir fértiles cosechas.

Era llamada también *libertorum dea*[81] porque, como hemos dicho, en su templo recibían los esclavos el *pileum* de la libertad; y agrega Servio que en el templo de Terracina

había un asiento de piedra con esta inscripción; *Bene meriti seruui sedeant, surgant liberi*.

Sin embargo Feronia tiene sus aproximaciones con los dioses violentos o inquietantes. Con *Picus* y el salvaje *Soranus pater*. No hay más que ver que quiere nada ni con las proximidades de las ciudades. Por tanto ella representa las fuerzas salvajes de la naturaleza, pero puestas al servicio del sustento, de la salud y de la felicidad del hombre. Ella representa el paso de lo inculto a lo culto, la domesticación de las formas salvajes, la ordenación de las energías desparramadas de la vegetación, de este verdor maravilloso del que ella dio un bello ejemplo en la renovación de su *lucus*. A su feria concurren los habitantes vecinos y remotos que buscan en su templo neutral la paz que necesita el comercio entre los pueblos.

Esa igualdad de situación y esa ordenación de naturaleza desquiciada se simbolizan también en la acción de Feronia como diosa de la liberación de los esclavos, a quienes se mantiene cruelmente en condiciones indignas de su naturaleza humana.

El Lucus de Feronia en Capena estaba en todo su esplendor al estallar la segunda guerra Púnica, enriquecido con ofrendas seculares; pero Aníbal lo saqueó, en el año 211 como refiere Tito Livio:

> Aníbal condujo sus campamentos sobre la ribera del Tutia, a seis millas de Roma, y desde allí se dirigió al bosque sagrado de Feronia, donde estaba su templo cuajado por entonces de riquezas. Los capenates y los otros pueblos vecinos llevaban allí las primicias de sus cosechas en reconocimiento de la abundancia, y en él habían acumulado también gran cantidad de oro y de plata. Aníbal despojó el templo de todos sus bienes. Después de su salida se hallaban trozos de metal, porque los soldados, poseídos de un espíritu religioso, arrojaban los lingotes no acuñados (aeria acerui rudera). Todos los historiadores están de acuerdo en este saqueo del templo[82].

4. *Fortuna*

Al destino móvil y caprichoso que rige los hombres y los pueblos lo llamaron los romanos *Fortuna*, nombre relacionado con *Fors* y con *fero*; su desinencia -una, recuerda a *Portunus, Neptunus, Vesuna*. Es una antigua divinidad latina, venerada en Túsculum, en la Umbría, en la Etruria, de donde procede un vaso con una vieja inscripción FORTVNAI POCOLOM, en Istria, en Nórico, etc. Su culto, según Varrón y Columela, era sobre todo campestre. Se la festejaba en el tiempo de la siega ofreciéndole cabezas de ajos, cebollas, adormideras, hinojo[83].

Los templos de Praeneste, de Antium y la *Fortuna in Algido*, adonde el senado decretó durante la segunda púnica celebrar rogativas especiales[84], eran monumentos de esta religión primitiva.

En Roma tenía un templo en el Foro Boario, con cultos especiales el día 11 de junio; otro en el Transtiber, cuya fiesta se celebraba el 24 del mismo mes[85]. El rey Servio Tullio le consagró un templo fuera de Roma, en el primer mijero del camino del puerto (Via Portuensis)[86]. La divinidad que allí se veneraba era *Fors Fortuna*, que tenía un carácter muy popular[87]. Su fiesta se celebraba el 24 de junio, en el solsticio de verano. Se bajaba al templo o bien en barcas (*descensio Tiberina*) o a pie[88] y era una fiesta en que participaba todo el pueblo, incluso los esclavos en recuerdo del rey Servio. En el mismo camino, pero un poco más lejos de Roma, en el sexto mijero, le consagró el mismo Servio Tullio otro templo, no lejos del de *Dea Día*, donde se refocilaban los Arvales[89]. Este segundo templo fue engrandecido o reconstruido en el año 293 a. C. por Spurio Carvilio Maximo[90].

Tito Livio recuerda además el templo de *Fortuna Primigenia*, dedicado en el año 194 a. C. en el Quirinal, que

también se invocaba como *Fortuna publica populi Romani Quiritium*[91]; la *Fortuna Equestris*, elevado en el año 173 a. C.[92]; dos templos a la *Fortuna Huiusce Diei*[93], el primero dedicado por Paulo Emilio, en el 168, después de la batalla de Pydna, en la región del Palatino, cerca del Circo Máximo; y el segundo en el Campo Marte, por Lutacio Catuio, en el 101, con los despojos de los Cimbrios[94]..

Como el sentido de *Fortuna* es «el numen propicio de la divinidad», fácilmente se asimila a casi todas las divinidades, como *Fides, Spes, Facilitas*; se asocia a *Victoria* y a *Mars*, según dice Cicerón: «En la guerra… la mayor parte se lo reivindica para sí, como por derecho propio la Fortuna, y reclama casi como propio todo lo que se hace prósperamente[95]»; y a veces forma el compuesto *Fortuna Victrix*; o con otras expresiones como *Fortuna Redux, Felix, Regina, Domina, Obsequens, Conseruatrix, Bona*, etc. A veces el epíteto que se le une indica ya el orden de personas favorecidas: *Fortuna Virilis, Muliebris, Virgo, Fortuna Barbata* que preside la entrada en la virilidad[96]. Hay dos inscripciones que dicen: *Fortunae Iouis puero primigeniae*, «A Júpiter, hijo de la Fortuna, la primera de todas las cosas[97]»; *Fortunae Ioui puero*, «A Júpiter, hijo de la Fortuna[98]». Según ellas la Fortuna es madre de Júpiter y no su hija, como dirá la mitología griega. Según Cicerón en Praeneste había una antiquísima imagen de la Fortuna dando el pecho a sus dos hijos, Júpiter y Juno[99].

5. *Hércules*

Es difícil averiguar por dónde y cómo llegó a Roma el culto de Hércules, aunque al hallarse templos suyos dentro del *pomerium*, hemos de suponer que esto ocurrió muy

temprano. Según la leyenda recogida por Tito Livio[100], Hércules, cuando volvía con los toros de Gerión, se detuvo en los prados, donde luego se levantaría la ciudad de Roma. En el Palatino vivía Caco, que enhechizado por la hermosura de aquellos toros, en un descuido de Hércules se los quitó y escondió en su cueva. Hércules acometió a Caco a quien desposeyó de la vida, después de una larga lucha y recuperó los toros. Cuando llegó Evandro, prófugo del Peloponeso, avisado por su madre Carmenta, que tenía el don de la profecía y del conocimiento, advirtió a su hijo quién era Hérculés, se presentó así ante el héroe: «Vástago de Júpiter, Hércules, dios te guarde. Mi madre, inspirada intérprete de los dioses, me ha anunciado que tú incrementarás el número de los dioses celestiales, y que aquí se te dedicará un ara, que la gente más poderosa de la tierra, en su tiempo, la llamará "máxima" y en ella celebrará tus ritos». Y sobre el Aventino le ofreció una hermosa vaca en sacrificio, en que quiso que participaran también los Poticios y Pinarios, que eran las familias más notables de aquellos contornos.

El Hércules romano responde enteramente al Heracles griego en su carácter y en su culto. Por otra parte, también coincide el nombre. En los espejos etruscos se halla *Hercle* con algunas variantes: *Erele, Erchle, Hercele*, forma helenizada *Herakle, Heracele* y en la forma latina *Hercole*. Los oscos tienen *Herclus* y *Hereclus*, los latinos *Hercles* y *Hercoles*, en las exclamaciones *Hercle!, Mehercle!* En el siglo II se fija la forma *Hercules*.

Pasa a Roma por influencia de las colonias griegas de la Italia meridional y Sicilia y quizás por la Etruria. El paso de Hércules por Italia, cuando volvía de la expedición contra Gerión, siembra de leyendas toda la Italia, en especial Roma y Cumas. La primera mención oficial que se hace de su culto en Roma, es en el lectisternio del año 399 a. C., incluyéndose

entre las divinidades helénicas[101]. El influjo etrusco es grande, ya que esta divinidad tenía una gran prevalencia en toda la Etruria desde tiempos remotísimos. En este culto se halla asociado con Juno y con otra divinidad. Hércules y Juno a veces sumamente amigos, paseando juntos, o luchando unidos contra otro, o combatiendo entre sí. Se piensa explicar como variantes de la leyenda, pero en general se cree que eso obedece al gusto decorativo etrusco, que acostumbra a poner un hombre y una mujer en diversas actitudes; o simplemente como imitación del gusto jonio que ya los presentaba así, como se confirma por algunas monedas.

Por estos dos caminos ha podido entrar Hércules en Roma, pero su culto es casi enteramente helénico. Es posible que haya absorbido en sí a alguna divinidad itálica, que bien pudiera ser *Semo Sancus*, sabino, o *Dius Fidius*, latino, y Silvano. Con ello resulta ser un genio tutelar de la buena fe y de la verdad, un genio bienhechor que reparte la abundancia y que protege el hogar doméstico.

Bien pudiera ser el Genio que se entrega a cada hombre en el punto y hora de su nacimiento, como se entrega una Juno para asistencia de la mujer. Por eso los hombres juran por Hércules[102] y ellos solos tienen acceso al Ara Máxima. De esta forma se explica que Hércules y Juno se asocien como dioses conyugales, particularidad latina del culto de Hércules.

En la leyenda de Caco, Hércules toma el papel de un personaje llamado *Garanus* o *Recaranus*[103], nombre que se relaciona con *cents o kerus* que tiene el sentido de *Genius*. Y se ha querido ver también en él los vestigios de una divinidad indígena que la tradición pone en contacto con Acca Larentia; o con una hija de Evandro que le da un hijo, *Palas* o *Pallas*, de donde el nombre de Palatino[104]; con Fauna, que le daría como hijo a *Latinus*, epónimo de los latinos; Aventino sería el

hijo de sus amores con Rhea[105]. Naturalmente todo esto es fruto de la imaginación helénica.

El culto más antiguo de Hércules en Roma es el de *Hercules Victor* o *Inuictus*, que se celebra en el Ara Máxima[106]. El mismo Hércules establece su culto e inicia en él a las familias de los Poticios y de los Pinarios, a quienes encarga de su culto[107]. Pero más tarde los Poticios, que se habían quedado con la exclusiva de su culto, lo cedieron al Estado. Después de Apio Claudio el Ciego es el pretor quien lo desempeña asistido por esclavos públicos. La tradición dice que los Poticios fueron castigados por ello con la extinción de la gente, y Apio Claudio, que había forzado la transición, fue castigado con la ceguera durante la guerra contra Pirro[108].

Más bien hay que admitir la extinción de la gente Poticia, y la buena voluntad de los magistrados de recoger un culto gentilicio que en realidad afectaba ya al Estado.

El Ara Máxima estaba construida en la ribera del Tíber, entre el Palatino y el Aventino, en el mismo sitio donde descansó la boyada de Hércules, llamado por eso Foro Boario. Este paraje quedaba incluido dentro del pomerium en la primitiva *Roma quadrata*[109]. Según Plinio, se cuidaba con tanto esmero que no entraba nunca ni una mosca ni un perro[110]. El sacrificio anual, que el mismo Hércules exigió[111], se lo ofrecía el día 12 de agosto[112] el pretor urbano en nombre del Estado, inmolándole un toro que no hubiera soportado el yugo[113]. Tanto el sacrificante, como los asistentes al acto permanecían con la cabeza descubierta, ceñida con una corona de laurel, tomado de un bosque del Aventino[114]. Hacía una libación de vino con una gran copa de madera que había pertenecido al propio Hércules[115]; durante el sacrificio no se podía invocar a ningún otro dios[116]. La ceremonia empezaba por la mañana y era

continuada y acabada por la tarde, según institución del mismo Hércules, como dice Servio[117]. La parte de la víctima no consumida en el sacrificio se vendía y con el producto se compraba el toro para el año siguiente[118]. En el banquete del sacrificio comían todos sentados y no podían asistir mujeres[119]. Esta era la fiesta oficial, pero privadamente se le ofrecían otros sacrificios en el ara máxima. Los particulares y los generales victoriosos le ofrecían el diezmo de sus bienes, *decima, Herculanea pars*. Derivaba esta costumbre de la leyenda de que también Hércules había distribuido entre los particulares la décima parte de su botín sobre Caco, y la promesa del héroe de que su protección sería manifiesta sobre quien luego lo imitara[120]. La consagración de los diezmos iba acompañada del sacrificio de un toro, en el Ara Máxima, en que el oferente observaba los mismos ritos que el pretor en el día de la fiesta. La parte de la víctima que no se consumía en el ara, se repartía entre el público asistente (*polluctum*)[121].

En estas circunstancias tenían lugar las grandes donaciones al pueblo de los triunfadores, como Sila, Luculo, Craso, donde el pueblo recibía con frecuencia alimentos suficientes para todo el mes. La imagen del dios se vestía con las insignias del triunfo y de ahí el nombre de *Hercules Triumphalis*[122].

Además del ara máxima y del templo *Herculis Inuicti* o *Victoria* que había junto al ara[123], contaba Hércules con otro templo junto a la puerta Trigemina, templo que, según la tradición, se había construido el mismo Hércules[124], otro junto al circo Flaminio[125]. Se le ofrecían bueyes, corderos y capones, nunca hombres, como le inmolaban los cartagineses, según Plinio[126], contra la voluntad del mismo Hércules, que rechazó siempre los sacrificios criminales[127].

Dado su carácter, era natural que se considerara a Hércules como divinidad protectora de las armas, y por ello era

invocado juntamente con Marte y la Victoria[128].

Su campo de acción era muy variado, porque también se le considera como procurador de la prosperidad y de la fecundidad de los campos, característica que quizás recibe en Italia, por la asimilación de algún dios indígena. Por eso aparece asociado a Silvano en las inscripciones[129]. Preside los baños y le están consagradas las fuentes termales[130]. Sana de las enfermedades, por lo cual se le llama *Salutaris y Salutifer*[131]. Vela sobre la familia y por ello un gran número de gentes le tributa un culto especial, llamándose *tutor, defensor* y *conseruator* y guarda el patrimonio y la propiedad y favorece también los beneficios, por lo cual se le considera al propio tiempo como un dios del comercio, *Hercules ponderum*[132], asociándose por ello a Mercurio. Protege a los viajeros[133]. Es garante de la buena fe y de los juramentos; y los gladiadores en Roma, como los atletas en Grecia, lo tienen como patrono y defensor[134].

Los césares lo tomaron como divinidad protectora de su familia, bajo el nombre de *Hercules Augustus o Augusti*. Muchos emperadores, entre ellos Adriano y Cómodo, gustaron de presentarse en público con los símbolos y como personificación de Hércules, hasta el punto de que Cómodo se llamaba *Hercules Romanus*.

6. *Maya*

Maya es una vieja divinidad itálica, hija de Fauno, esposa de Vulcano y madre de Mercurio[135]. La coincidencia en el nombre con la Maia griega es puramente casual. En latín procede de la raíz **mag-, magios-s, magia, magnus, maiestas*, como ya habían visto los antiguos latinos[136]. Seguramente el nombre del mes *Maius* procede de la diosa: «Los romanos

tomaron el nombre del mes de mayo de la diosa Maya, o de la palabra *maiores*[137]».

Es la personificación del crecimiento y desarrollo de los vegetales, y está relacionada con la *Dea Bona*, es decir, la Fecundidad, que es el carácter de la *Bona Dea* honrada en mayo: la fertilidad renovada de la tierra, o la tierra misma[138]. El sacrificio que se ofrece a la tierra, la cerda preñada, es también el que presenta a Maya el flamen de Vulcano, porque se hace de Vulcano el esposo de Maya[139]. El calor (Vulcano) comunicado a la tierra (Terra) es el fondo, la fuerza del crecimiento de los vegetales (Maia).

Cuando llegó a Roma la mitología griega, muy pronto se confundió la diosa latina con Maia, cantada por los poetas griegos, relacionándola con Mercurio en la fiesta del 15 de mayo, *Mercurio Maiae*[140], asociándose también en otras ocasiones al culto de Mercurio, con quien los vemos en bajo relieves comunicándose un objeto redondo, que por el aspecto es una bolsa de dinero. Con lo cual se ha mudado totalmente el carácter de Maya.

7. *Venus*

Otra divinidad, al parecer no romana, pero que entra en la ciudad relativamente temprano. *Venus* es un nombre latino, de la raíz **wen-* «desear», bien representado en las lenguas indoeuropeas, skr. *vánah* «deseo», **uenos* «deseo», que de sí es un nombre neutro que significa el gozo, la apariencia agradable que ofrece el campo bien cultivado. El paso al femenino se hace normalmente, al considerarlo personificado en una divinidad femenina[141]. R. Schilling, en la sesión correspondiente al 27 de mayo del 1954 de la *Société des Études Latines*, hizo un resumen de su tesis sobre la religión

romana de Venus[142]. En primer lugar, rechaza la doctrina clásica de Wissowa, de que Venus encarne la idea estética de «gozo y floración de la naturaleza», viniendo con ello a ser considerada como la protectora de los huertos y de los jardines. Los textos en que se apoya Wissowa revelan el origen campano del culto hortícola de Venus, que respondería mejor a Afrodita griega, que penetra tardíamente en Roma, con el gusto de los jardines. Si Venus fuera la divinidad hortelana, no se explicaría el silencio de Catón y de Virgilio en ese cometido. Al contrario, la primera manifestación del culto de Venus aparece como «propiciatoria». Al principio del siglo III a. C., Q. Fabio Gurges promete erigir un templo a *Venus Obsequens* en caso de que triunfe en el campo de batalla. La semántica relaciona su nombre *Venus* con *ueneror, uenia*, de sentido religioso *uenenum*, que puede tomarse en buen y mal sentido y *uenenatum*, que designa el velo teñido con azafrán de la *flaminica Dialis*. Venus es, pues, la diosa de la propiciación. Se relaciona con el vino, porque éste es el don que se liba a Júpiter en las fiestas *Vinalia* (19 de agosto y 23 de abril) para obtener su *favor*[143]. Según el mito, Venus aparece mediadora entre los troyanos y los romanos: *Aeneadum genetrix*. Su nombre es indoeuropeo, pero su desarrollo religioso es enteramente romano. En el siglo I los conquistadores captan la benevolencia de Venus invocándola como *Venus Felix* (Sila), *Venus Victrix* (Pompeyo), *Venus Genetrix* (César). Venus es, pues, para Roma la *uenia* celeste que le asegura la grandeza y la prosperidad en la historia.

Los etruscos tienen una Venus-Turan en los espejos, relacionada con Afrodita; en el sur de Italia la Afrodita griega la traducen con una palabra feliz *Herentas*, sustantivo abstracto de la raíz **her-* «querer», algo así como el latín *uoluptas*, partiendo de *uelle*. Sin duda, pues, para la Venus

latina hay que pensar desde muy temprano en las Venus extranjeras[144].

Cincio y Varrón advierten que Venus no entraba en el cántico de los Saliares, ni en ningún documento de la época real[145]. Sin embargo, es diosa itálica, puesto que su nombre es latino, y en su origen, según la hipótesis de Wissowa, la protectora de los campos y de los jardines y de quienes los cultivan; más tarde, por concepciones ya helénicas, se convierte en la diosa de la belleza y del amor[146].

Su culto fue muy antiguo en Alba y en Gabio. Tenía santuarios muy importantes en Ardea y Lavinio, este último era común a todos los latinos. En el 217 los *triunviri sacris faciundis* se trasladan a Ardea para ofrecer un sacrificio a la diosa[147], es muy probable que a Roma llegara procedente de esta ciudad.

Murcia y Cloacia quedan asimiladas a Venus, lo que quiere decir que se consideraban como formas primitivas de la Venus romana. El culto más antiguo que se le conoce en Roma se le tributaba en el bosque sagrado de Libitina, próximo al circo Máximo. El primer santuario de Venus Libitina es de fecha desconocida, el segundo fue comenzado a construir en el año 295. El aniversario de estos templos se celebraba el 19 de agosto, día de los *Vinalia rustica* en que los holitores celebraban su fiesta[148], lo que de alguna forma indica el carácter agrario de Venus itálica.

Este carácter no desaparece nunca, pero sí se reduce a un segundo plano, desde el momento en que se asimila a Afrodita. El culto de Afrodita estaba muy extendido en todo el litoral itálico, y sobre todo en la Etruria, en donde debió de penetrar muy temprano. Pasaría desde el santuario de Eryx, que también influyó mucho sobre el Lacio. Los romanos se pusieron en contacto con él desde la primera guerra Púnica y

desde entonces lo consideraron como su metrópoli religiosa. En el lectisternio del 217 se colocaron juntos Mars y Venus; el dictador Fabio Máximo prometió un templo a la diosa de Eryx, y se construyó en el Capitolio dos años más tarde, como filial del templo siciliano[149].

Otro santuario más importante todavía se le dedicó en el 181, delante de la puerta Colina, en cumplimiento del voto del cónsul L. Porcio, durante la guerra Ligúrica[150]. En Roma se conservaron algunas de las características del culto de Eryx: las meretrices tomaban parte muy activa en su fiesta, que se celebraba en el aniversario de la fundación del templo el 23 de abril, día de los *Vinalia priora*.

Por orden de los libros sibilinos se estableció el culto de Venus Verticordia, para expiar el crimen de tres Vestales en el año 114[151]. Su aniversario caía el 1.º de abril, día en que se celebraba la fiesta de las matronas, *Veneralia*[152], dotada de una gravedad extraordinaria, como para atraer a las mujeres a la disciplina y a la virtud. César le prometió un templo en vísperas de la batalla de Farsalia, y el 26 de septiembre del 46 se lo dedicaba en el centro del *forum Iulium* bajo el nombre de *Venus Genetrix*[153], como recogiendo en ella todas las leyendas y convirtiéndola en la madre de Eneas y por él de la gente Iulia, de Iulus, y por ende protectora del pueblo romano. Por eso la unión de Marte y Venus en el lectisternio del 217 está lleno de sentido patriótico. Venus, madre de la dinastía Julia y Marte, padre de Rómulo, formarán la pareja de dioses que presidirán eternamente los destinos de la ciudad de Roma. Esta idea de la fusión de Venus con Roma persiste largamente, de forma que Adriano lo condensará en uno de los templos más grandiosos, el *templum Vrbis* con dos ábsides opuestos, consagrado el uno a Roma y el otro a Venus.

Se conocían también los cultos de *Venus Calua*[154], *Venus Salada*, patrona de las cortesanas y *Venus Equestris*[155].

8. *Mercurio*

Hijo de Maya[156] dios de los comerciantes, relacionado con *Pecunia, Aesculanus y Argentinus*, no figura en los *Indigitamenta*. Su origen puede ser romano si atendemos a la costumbre de los habitantes de esta ciudad de crear dioses con los nombres tomados de los actos más ordinarios de la vida. Ciertamente está relacionado con *merx -mercis* y el sufijo que vemos en el nombre de otras divinidades como *Titurius, Mamurius, Veturius*. El nombre de Mercurio se halla además de Roma en Preneste, en Falerio y en Capua, y corresponde a *Turms* de los etruscos y a *Hermes* de los griegos. En los alrededores de Capua se encontró una hidra con la leyenda dedicatoria *Mirikui*[157] y entre los faliscos una inscripción con las palabras: *tito(i) Mercui efiles*[158]. El culto de Mercurio es, pues, antiguo, quizá del tiempo de la expulsión de los Tarquinios, puesto que Tito Livio señala la dedicación de la *aedes Mercurii* en los idus de mayo del 495[159], fecha en que moría el «Soberbio» en su destierro de Cumas. La dedicación está relacionada con el colegio de los mercaderes, sobre todo del avituallamiento[160]. Este colegio de mercaderes cobró mucho auge por motivo de las fuertes importaciones de trigo que hubo que hacer en años sucesivos por una gran sequía que asoló el país. Este hecho abrió también el campo al culto de Mercurio, que ya se encuentra entre los seis dioses que figuran en el primer lectisternio que se celebra en el año 400 a. C.[161].

Cuando se intensifica más el comercio del pueblo romano con los griegos se relacionan también sus dioses Mercurio y

Hermes, y al dios romano se le atribuyen muchas de las cualidades de Hermes, y se presentará ya como el patrón de todos los negocios[162].

Entre las numerosas hermandades que se reunían para obsequiar al dios se hallaban sobre todo los *Mercuriales*[163], con representación en muchas ciudades del Imperio romano. En Roma estaban situados por los cantones cerca del *pomerium*[164] y en las principales puertas por donde entraban y salían las mercancías. En la puerta Capena le consagraron una fuente, considerada como lustral[165], y al entrar por ella las mercancías eran rociadas con una ramita de laurel y agua de esta fuente, para que tuvieran buena venta y dejaran pingües ganancias al comerciante; porque Mercurio es el dios protector de los romanos que sueñan en el dinero y de los jóvenes estudintes que se dedican a las cuentas con fines lucrativos[166].

El templo dedicado en Roma a Mercurio, en el año 495[167], estaba situado en las últimas estribaciones del Aventino, fuera del pomerio, detrás de la puerta Capena, como sede de un dios de cambios internacionales. Era circular, como los de Vesta, según manifiesta una moneda del tiempo de Marco Aurelio. Su fiesta se celebraba en los idus de mayo (día 15), aniversario de la dedicación del templo[168]. Al principio fue un dios de cofradías de comerciantes, de revendedores, de cambistas que lo invocaban como *Lucri Conseruator, potens, repertor; Negotiator; Nundinator*. Pero en el colegio de los *Mercuriales* había muchas persona que no eran comerciantes, porque además a Mercurio se le reconocían otras atribuciones, como la de ser patrono de viajes, augurando la vuelta a casa[169]; protege la construcción de acueductos[170]; asegura la salvación de los hombres en peligro[171] es el genio de la paz y de la concordia[172]; mensajero de los dioses[173]; trae consigo la victoria y se le llama *inuictus*[174]. Preside

algunos negocios del Estado, como el censo, es llamado dios eterno, y contado entre las doce divinidades mayores de Roma. En la célebre oda de Horacio *Ad diuum Augustum*[175], Mercurio, juntamente con Vesta, Apolo, Venus y Marte librará al Imperio Romano de la ruina.

8
Dioses griegos y orientales en Roma

Y llegamos, en tercer lugar, al contacto de los romanos con los griegos y con el Oriente. Podemos imaginar en este aspecto, por una parte, al pueblo romano tradicional, a los labradores sabinos, etruscos, latinos aferrados a su religiosidad antigua y venerando los *numina* que adoraron sus padres, y por otra, a los cultos, a los lectores de las obras griegas, sobre todo de poesía, que amalgamaron la religión romana con las importaciones griegas.

En conjunto, como punto de división, podemos decir que el romano era sincera y cordialmente religioso, y por su religión llegó a la idea espiritual y sobrenatural del mundo y de la vida humana; para el griego, en cambio, la religión era un juguete en la fantasía de los poetas y un instrumento dominador en manos de los políticos. No es, pues, extraño que, cuando los filósofos enfocaban su reflexión serena sobre la barahúnda confusa y caótica de la religión greco-romana, vinieran, como Cicerón en el libro tercero de *Natura Deorum*, a derribar ese bosque de dioses y diosecillos viciosos, infames y degradados, conservando empero su fe en el *summus rerum imperator deus*: «Dios creador y artífice del mundo[1]»; Antístenes en el libro que se titula *Físico*, dice que «hay muchos dioses populares, pero realmente uno solo[2]»; «que

hay alguno no sólo como habitante en esta morada celeste y divina, sino también como rector y moderador y como arquitecto de una obra y de un don tan extraordinario[3]».

Roma era un Estado sumamente respetuoso de los demás pueblos. No los combatía nunca por desprecio, sino por restaurar la justicia ofendida o bien propia, o bien de algún pueblo aliado, federado o amigo. Por lo común no aniquilaba al pueblo domeñado, trataba de asimilarlo, comunicándole lo bueno que ella tenía, y por otra parte no se desdeñaba de adoptar lo bueno que encontrara aunque fuera en las gentes más humildes. Y, en el caso que nos ocupa, lo mismo que Roma tenía sus dioses protectores, y cada familia romana tenía su culto especial, ella veía que los pueblos conquistados adoraban y honraban a sus dioses específicos. Esos dioses, en el concepto romano, no podían quedar desairados, al perder sus pueblos su autonomía; Roma se hacía responsable y echaba sobre sí la carga y el honor de seguir brindándoles sus cultos.

Ya hemos visto cómo en la conquista de la Etruria y del Lacio los mismos capitanes romanos se encomiendan y hacen votos a la divinidad protectora de la ciudad que van a atacar, y luego le erigen un templo en Roma. Cuando se ponen en contacto directo con Grecia, Roma recibe con los brazos abiertos cuanto piensa que hay en el pueblo que conquista y no tienen ellos: arte, literatura, filosofía, religión. Se da carta de naturaleza a todos los dioses del Olimpo, y para darles más fácilmente la ciudadanía se asimilan los que tienen algo de común con los dioses romanos, y, como dijimos al principio, Júpiter acoge a Zeus, Juno a Hera, etc., y el que no encontró similar, como Apolo, se incorporó, tal como se veneraba en Grecia, al culto romano. Y lo que es más, a muchos de los dioses romanos se les confirió la representación exterior de los correspondientes griegos, en vez de hacer lo contrario. De

esta forma los romanísimos Lares aparecieron de dos en dos, como los *Dióscuros*, atribuyéndoles sus características personales y sus leyendas.

Los romanos jamás habían pensado en relacionar y ordenar a sus *dioses* en genealogías, sin duda porque lo sobrenatural no hay que tratarlo como lo animal. El *numen* actuará en las fuerzas de la atmósfera o de la tierra, o de las aguas, estará presente en la generación, en el nacimiento del niño, en la muerte del hombre, e incluso vivirá con las almas de los fallecidos, y según su asistencia, su prestancia o su influjo recibirá nombres diferentes, pero jamás lo imaginaron con deseos bestiales o con celos de hembras. Quizás el establecer genealogías bestiales entre los dioses ni lo pudieron imaginar los romanos por considerarlo como impío y degradante. Cicerón se queja de que proyectemos sobre los dioses las pasiones humanas, en vez de bajar las virtudes de los dioses a los hombres.

Pero desde el momento en que Roma acepta plenamente la religión griega, recibe su teología con todas sus leyendas, su mitología, sus fábulas, sus metamorfosis, etc. La introducción, por otra parte, de estas modificaciones en la religión se hacía de una forma insensible y natural. Roma había unificado toda la Italia y acogía gentes de toda la Península, y esto aconteció de una forma masiva cuando durante la segunda guerra Púnica, los italianos de las regiones devastadas por Aníbal buscaban refugio en la capital del Imperio. Cuando, por fin, se retiró Aníbal, el senado dispuso que cada uno volviera a su región de origen, pero la orden no se cumplió del todo. Dice Tito Livio:

> Conforme se iba prolongando la guerra y los acontecimientos favorables o adversos no cambiaban más la fortuna que los ánimos de los hombres, invadió la ciudad tanta superstición, en su *mayor* parte extranjera, *que los* hombres y los dioses parecía que habían cambiado de repente. Y no sólo en

el secreto de las casas y en el interior le los hogares se abandonaban los ritos romanos, sino que también en público, en el Foro y en el Capitolio mismo había turbas de mujeres que ofrecían sacrificios y oraban de forma desacostumbrada en Roma. Los sacrificadores y los adivinos se habían apoderado de las mentes de las personas, sobre todo, de los rústicos, impulsados hacia la ciudad desde los campos, yermos por la duración de la guerra y hostiles por la necesidad y por el miedo, y hacían sus fáciles ganancias sobre la ignorancia ajena ostentando como una ciencia otorgada por los dioses. En primer lugar se escucharon privadamente las protestas indignadas de los buenos; pero muy pronto la queja de tal agravio llegó; pública y oficialmente hasta los padres. El senado acusó gravemente a los ediles y a los triunviros capitales de que no prohibían todo aquello; pero cuando trataron de arrojar a aquella multitud del foro y desbaratar los preparativos de los sacrificios, poco faltó para que no los violaran. Cuando se advirtió que el mal era demasiado grande para que lo remediaran los magistrados menores, el senado encomendó la empresa de liberar al pueblo de aquella superstición al pretor M. Emilio, quien recitó el decreto del senado delante de la asamblea del pueblo y ordenó que cuantos poseyeran libros de vaticinios y de oraciones en que se prescribieran ceremonias y formas de ofrecer los sacrificios, le presentaran esos libros y esos escritos a él antes del día 1.º de abril, y que nadie ofreciera sacrificios en lugares públicos o sagrados conforme a los ritos nuevos o extranjeros[4]. Esto sucedía en el año 213 a. C.

Por otra parte las aportaciones de la religión griega hablaban más a los sentidos y a la imaginación que las abstracciones de los símbolos o de la vieja religión romana. Más que el *Lapis Manalis* o las lanzas de Marte o el fuego de Vesta hablaban a la emoción las impresionantes estatuas de Júpiter, o una imagen de un dios guerrero, o la efigie de una doncella hermosa con una antorcha en la mano.

Se hicieron grandes esfuerzos para conservar el espíritu del sacerdocio y de la liturgia romana, que es lo que verdaderamente permaneció menos modificado, siguieron los Lupercos recorriendo los antiguos barrios de la *Vrbs quadrata* con sus látigos de cuero, los Salios continuaron danzando al ritmo de sus himnos, que no entendían, las Vestales alimentaban el fuego perenne de Roma, sirviéndose de los mismos utensilios litúrgicos que les asignó Numa; pero

penetra el culto de Hércules, y el de los Dióscuros hacia el año 484 a. C.; el influjo de los libros sibilinos; el culto de *Deméter* y *Core* en 493 a. C., a quien se venera bajo los nombres latinos de *Ceres, Liber* y *Libera*; el de Esculapio, a quien se le construye un templo en la isla Tiberina, donde hoy se encuentra la iglesia de San Bartolomé y el Hospital de los Hermanos de San Juan de Dios. En 433 se erige un templo a Apolo.

Varrón expone así el sincretismo de Deméter-Ceres:

> Telus se llama también la gran Madre. El tambor que lleva significa el orbe terrestre, y las torres que coronan su cabeza son imagen de las villas. El fingir asientos en torno a ella indica que la diosa no se mueve, aun moviéndose todas las cosas. El hacer que los Galos sirvieran a esta diosa, figura que los que carecen de simiente precisan cultivar la tierra, porque en ella se encuentran todas. El moverse delante de ella es una orden para que los que cultivan la tierra no se sienten, pues siempre hay algo que hacer. El sonido de los címbalos, el rechinar de herramientas y el palmotear de las manos y demás cosas por el estilo, son símbolos de lo que se hace en el campo. Estos aperos son de bronce, porque los antiguos, antes de descubrir el hierro, lo labraban con bronce. Añaden además un león suelto y amansado, para dar a entender que no hay pedazo de tierra tan estéril y tan silvestre que no convenga labrar y domar… Creen que Telus es Ops —*añade* — porque se mejora con el trabajo; que es Madre porque es fecunda: que es Magna, porque engendra la comida: que es Proserpina, porque de ella brotan los frutos; y que es Vesta, porque se viste de hierbas. Así reducen no absurdamente otras diosas a ésta… Esto no está en pugna con la opinión de los antepasados, que juzgan que son muchos dioses[5].

El momento de mayor penetración extranjera es el de la segunda guerra Púnica, cuando, al parecer, las viejas divinidades romanas no podían detener el empuje de Aníbal. Después del desastre de Canas se envió a Q. Fabio Píctor a Delfos, para consultar al oráculo sobre qué tenían que hacer los romanos para volver propicios a los dioses. Entre tanto se leen los libros sibilinos y se ordenan sacrificios al modo griego, según dice Tito Livio:

> Se hicieron algunos sacrificios extraordinarios, entre ellos un galo y una gala, un griego y una griega fueron enterrados vivos en el foro Boario en el lugar cercado por unas piedras, que ya antes había recibido otras víctimas humanas, pero no romanas ni según rito romano[6].

Y asegura también Tito Livio: «Luego se introdujeron nuevos ritos, conforme a las profecías de Marcio[7]». El vate Marcio se había hecho famoso con unos poemas en que anunciaba el desastre de Canas. Bien es verdad que los publicó después de la derrota[8], pero al expresarse en forma profética se creyó que los había redactado antes y dio también credibilidad al otro poema en que de una forma oscura, se anunciaban cosas por venir, y entre ellas proponía el remedio de los males:

> Romanos, si queréis arrojar de vuestros campos a los enemigos, esta calamidad venida de lejos, pienso que debéis ofrecer a Apolo unos juegos que debéis celebrar alegremente todos los años, en que participe la colaboración pública y la particular de cada uno. Estos juegos los ha de presidir el pretor que administra el derecho supremo al pueblo y a la plebe; los decenviros ofrecerán sacrificios, inmolando las víctimas según el ritual griego. Si lo hacéis así, os alegraréis siempre y os irán mejor las cosas. Pues a vuestros enemigos los disipará el dios que acrecienta tranquilamente vuestros campos[9].

En el año 215 se había celebrado durante tres días un lectisternio, en que las estatuas de los doce dioses mayores fueron recostadas en seis lechos a la manera griega. Los ciudadanos desfilaban por delante de ellos haciéndoles sus votos y dirigiéndoles sus súplicas. Allí veían a los dioses representados por sus estatuas, no como antes, simbolizados en hierbas o flores, que llamaban «cabezas de dioses», y unidos en cada lecho un dios y una diosa: Júpiter y Juno, ya marido y mujer, como Zeus y Hera; Neptuno y Minerva, convertidos en Poseidón y Atenea; Apolo y Diana, en su consideración de hermanos, Apolo y Artemisa; Vulcano y

Vesta, los dioses del fuego; y, por fin, los dioses del grano, Ceres y Mercurio.

Mercurio había entrado en Roma con su carácter de dios del comercio bastante temprano. En el año 258/495 se le dedica un templo en el Aventino, junto al Circo Máximo[10]. Era circular como los de Vesta. La consagración del templo tuvo lugar el día 5 de mayo, por eso los comerciantes honraban a Mercurio en esa fecha. Los diversos gremios del comercio se reunían en cofradías de mercaderes, revendedores, cambistas, artesanos, pescadores, etc. Reunidos en fraternidades honraban a Mercurio, como a *lucri Conseruator potens, Repertor, Negotiator, Nundinator*. En las calles comerciales tenía Mercurio por lo menos sus capillas. No penetró en el pueblo la idea de Mercurio «conductor de las almas», aunque como tal lo celebró Horacio[11]; ni de «mensajero», por más que así lo presente Virgilio en la Eneida[12]. El Mercurio que traza Plauto en el prólogo del *Amphitruo* es una caricatura del mensajero de los dioses, enteramente griega.

Desde este tiempo, estamos por el año 217 a. C., el culto romano sufre un grave impacto helenizante. Se admiten, a ojos cerrados, todos los relatos míticos tal como se presentan en los poetas griegos épicos, didácticos y dramáticos. Los viejos dioses romanos, llenos de vaguedad, aparecen representados en hermosas estatuas, ostentando cada uno sus símbolos, o características personales: Vulcano será cojo, Baco afeminado, Apolo y Baco melenudos, Venus bizca, tal diosa con los ojos verdes, la otra rubia, etc., etc[13].

La pena fue que todo esto sucediera en un momento en que, demostrada la ineficacia de todos los dioses para defender las ciudades griegas, Grecia empezaba a racionalizar toda la urdimbre religiosa, a considerarla como una mera

fantasía y creación de los poetas, o a expresarla como una conseja de políticos para conservar sometidos a sus gobernados. Entre los siglos IV-III Euhemero escribió el relato de un viajero que expone cómo los dioses tradicionales no fueron más que reyes o personas distinguidas en sus respectivos pueblos, y que luego divinizó la fantasía popular. Este libro fue traducido en versos latinos por Ennio y causó un gran impacto en Roma.

Otros muchos filósofos manifestaron su escepticismo sobre los dioses en diversas obras[14]. Un siglo después el historiador Polibio sostenía que la religión no era más que un plan bien ideado por los políticos y moralistas para tener impresionados a los pueblos y mantenerlos en un comportamiento dirigido, que de otra forma no hubieran podido conseguir. La esperanza del premio por el comportamiento adaptado a las leyes y el temor del castigo divino por la infracción de las mismas, constituía el incentivo y el freno que garantizaba su observancia. Los dos últimos siglos de la República presenciaron el ocaso de la religión, es decir, de la escrupulosidad en la observancia de los compromisos, de la fidelidad a la palabra dada, brevemente, de toda aquella gravedad y majestad de que el ciudadano romano revestía antes sus palabras y sus obras. La religión en manos del Estado era como un resorte de que se servían los oradores y los gobernantes para estimular al cumplimiento del deber, como cuando proponían los ejemplos de los antepasados, o citaban sin cesar el *mos maiorum nostrorum*.

Conforme iban adquiriendo riquezas y comodidades en la vida, se olvidaban de la dependencia de los dioses; y los sacrificios y fiestas religiosas quedaban como ceremonias pintorescas de los colegios sacerdotales, en que quizás ponían tanta vistosidad como antes, pero la devoción interna iba desapareciendo. Esta frialdad religiosa recibió su legitimación

científica cuando en el año 155 a. C., llegó a Roma el filósofo Carnéades y empezó a enseñar el desprecio y la despreocupación de los dioses y de los preceptos morales. Es cierto que Catón denunció el peligro y consiguió expulsar al filósofo de la ciudad; pero la semilla de la incredulidad quedó depositada. Por otra parte, el epicureismo, que iba dominando el pensamiento romano, hacía de los dioses unos seres casi puramente humanos, que vivían muy bien donde estuvieran, pero que no pudiendo nada sobre las fuerzas de la naturaleza que constituía el mundo y los hombres, de nada se preocupaban de éstos. ¿Para qué, pues, preocuparse de estos seres inútiles[15]?. En este ambiente, se mueve Lucrecio en su *De Rerum Natura*.

Sólo cuando una calamidad pública los asolaba o un portento insólito les impresionaba, acudían reverentes a los dioses; pero, por otra parte, no se descuidaban en poner los remedios humanos oportunos. Con ello queremos decir que el ambiente general, sobre todo en la clase culta, era de indiferencia y de despreocupación religiosa, y que si proseguían los ritos y ceremonias religiosas, se realizaban de una manera puramente formalista.

A las fiestas religiosas se unieron los juegos públicos en el circo o en el teatro, y esto sí llenaba los espíritus romanos. En el análisis crítico de la religión, que un hombre preocupado por ella tenía que hacerse, se llegaba por necesidad a una conclusión pesimista: la adivinación o no se da, o cuando acierta puede explicarse por causas naturales, esta es la tesis de Cicerón en su segundo libro *De Diuinatione*. Un ser superior, es decir, la divinidad existe; pero no puede estar contenida en ese enjambre de dioses y diosas, llenos de pasiones y de cuyos sepulcros nos hablan los historiadores y los arqueólogos. Así Cicerón en el tercer libro *De Natura Deorum*[16]. Escribe Plauto en el prólogo del *Rudens*: «Piensan

los malvados que pueden aplacar a Júpiter con sus ofrendas y sacrificios, y con ello pierden el tiempo y el dinero. Ningún ruego que procede de los malvados puede ser acepto a Júpiter. El que cumple el propio deber, cuando suplica a los dioses, tiene más probabilidad que el malvado de obtener lo que pretende. Por tanto yo os digo a vosotros, los que vivís con piedad y con honradez: obrad de forma que os podáis alegrar de vuestras obras[17]». Es decir, el premio de las obras buenas no hay que esperarlo de Júpiter, sino del testimonio de la buena conciencia. Lucilio dice que los dioses se burlan de los hombres que los llaman «padres». Varrón denuncia que esta indiferencia acabará con la religión romana: «Temo que los dioses perezcan no por una acometida de los enemigos, sino por la negligencia de los ciudadanos[18]».

Con todo, debemos notar que en ninguna parte había sentimiento alguno antirreligioso. El pueblo continuaba con sus ritos tradicionales, sin someterlos a crítica. Entre los hombres cultos había muchos que no se preocupaban para nada de ellos, pero nadie trató de atacarlos iconoclásticamente.

Los mismos epicúreos se empeñan en mantener la existencia de los dioses, a los que debemos honrar, venerar y hacer objeto de nuestra contemplación. Expongamos brevemente su opinión de los dioses. Toda la física atomística, por tanto la epicúrea, que está calcada sobre Demócrito, rechaza la providencia de los dioses para con los hombres, la creencia en el destino, la adivinación, los presagios, la inmortalidad del alma, con todos los mitos más o menos serios sobre la vida del alma aparte del cuerpo de acuerdo con la inmortalidad[19]. Los átomos, según sus formas, constituyen diversas especies de simientes y, por consiguiente, de seres. Un ser de una especie dada, por ejemplo, un alma, se constituye por átomos diversos que los del cuerpo, y un dios

por átomos diversos de los que forman el alma humana. Para cada cosa se necesitan átomos de diferente especie. Los átomos no son los componentes en rigor, sino las semillas de las cosas (*semina rerum*), y por la diversa forma de esos átomos se explica la diversidad de sus compuestos. Todo está constituido por átomos. Por lo tanto no se necesita un ser inteligente para formar el mundo, ni los múltiples seres del mundo. Todo es fortuito por el choque de los átomos.

Para que resulte un ser sensible necesita alma y cuerpo, el cuerpo hace que el alma puede ejercer su facultad de sentir, y ella le da al cuerpo el ser sensible; todo espíritu debe estar revestido de cuerpo. Los mismos dioses sin cuerpo carecerían de sentidos, de prudencia, de placer, y sin esto no pueden ser dioses. Por consiguiente, todos los fenómenos, tormentas, sueños, portentos, etc., son efecto de la conjunción de átomos, no mensajes de los dioses, con los que el hombre debe atemorizarse, ni preocuparse.

Los dioses existen, pero no antes que los átomos de que están formados. De su existencia tenemos los hombres una anticipación, una prenoción, πφόληψεις la llama Epicuro, es decir, una idea preconcebida de los dioses. De ahí procede el universal consentimiento del género humano sobre la existencia de la divinidad. Y el consentimiento del género humano es criterio de verdad. Esa idea infusa nos dice además que los dioses son felices e inmortales. Ahora bien, como dice Epicuro: «lo que es eterno y feliz no tiene cuidado de nada, ni da cuidado a nadie, ni está sujeto a ira ni a agradecimiento, porque todo esto sería muestra de debilidad[20]».

La naturaleza de los dioses, pues, resulta de la conjunción de una semilla de átomos eximios, excelentes que les hace ser dioses. Esta excelencia atrae a los hombres hacia la veneración

y la adoración de los dioses, relación que se llama *pietas erga deos*. Y esta piedad es cosa justa, porque es debida a su grandeza. Pero no debemos de temer a los dioses, puesto que no tienen *ira*, ni debemos tampoco de rogarles porque carecen de *gratia* para con nosotros. Son, por ende, seres materiales, de una materia sutilísima, delgadísima, que viven inmersos en su propia felicidad, sin que se preocupen para nada de los otros resultados de las conjunciones de semillas de átomos, aunque sean las que forman a los hombres, o a los otros dioses.

¿Y qué forma tienen? La humana. Así lo vemos en los sueños. Su forma debe de ser la más perfecta de la naturaleza y de toda ella lo más perfecto y hermoso es la figura humana. Los dioses, pues, se revisten de figura humana. Pero su imagen no está formada por el cuerpo humano, sino por un *quasi corpus*, ni tampoco tiene sangre, sino *quasi sanguinem*[21].

A los dioses no se los ve con el sentido, sino con la mente; ni presentan solidez, ni un número siempre igual; pero la mente los concibe como eternos y envueltos en los mayores deleites. Por lo cual el alma hace muy bien en pensar en ellos y en abismarse en su contemplación. ¿Cuántos son? Innumerables. Lo mismo que hay infinitos seres mortales, tampoco puede fijarse el número de los inmortales. ¿Y cuál es su vida? «No hay otra más feliz, ni más afluyente en todo género de bienes. Porque nada hacen, en ninguna ocupación están empeñados, ningún proyecto maquinan, gozan en su sabiduría y virtud, y tienen bien averiguado que han de estar siempre en grandes y eternos deleites[22]». De todo ello se deduce que hay que arrojar de nuestras cervices el peso terrorífico del dominio de un señor que todo lo ve y lo observa para castigarlo[23].

Los vates, los arúspices, los augures, los aríolos, los adivinos de todo género son charlatanes embaucadores. «Libres ya de estos terrores, y restituidos a la libertad de Epicuro, ni tememos a los dioses, porque sabemos que están exentos de toda molestia y que no se la procuran a nadie; ni dejamos de venerar pía y santamente su naturaleza noble y excelentísima[24]».

En realidad la filosofía epicúrea niega la existencia de los dioses: «Epicuro conserva a los dioses de palabra, pero en realidad los quita[25]». Porque ¿para qué queremos esos dioses que no ven, ni andan, ni se mueven para no cansarse y perder con ello la felicidad? Si ellos no se preocupan de nosotros ¿por qué no pensar en el hipocentauro, mejor que en ellos[26]?. Si los dioses son tales como los proponemos, ni son inmortales, ni felices, ni tienen virtud alguna, ni son dioses, por consiguiente[27]. En conclusión, pues: «Epicuro no sólo arrancó de raíz de los ánimos humanos la religión, sino que desterró juntamente con los dioses la gracia y el favor, puesto que al mismo tiempo que llama óptima y excelente a la naturaleza de los dioses, la suponen incapaz de favorecernos[28]». Y los dioses no solamente desprecian a los hombres, sino que incluso se desprecian ellos mismos unos a otros[29].

El estoicismo, por su parte, es determinista. Todo está prefijado minuciosa y previamente determinado por una providencia benévola y omnisciente. Su doctrina sobre los dioses podemos concretarla con Cicerón[30] en estos cuatro puntos: Existen los dioses, que son seres prepotentes, que están formados de los elementos más sutiles, menos densos, más delgados de los elementos de la creación; gobiernan y rigen al mundo; y se preocupan con su providencia de las cosas humanas.

La existencia de los dioses nadie la niega[31] y se prueba entre otras razones por las cuatro aducidas por Cleantes[32]; por su naturaleza Dios es *animans*, el ser primero del mundo y el más perfecto que podemos imaginar, dotado de espíritu, de sentido, de inteligencia[33]. Su providencia y cuidado de los hombres se echa de ver en los grandes beneficios que nos conceden, hasta el punto que donde ven alguna fuerza mayor y más benéfica allí ponen los hombres a Dios, ya sea en la producción de la tierra, en la fidelidad humana (*Pides*), en la concordia (*Concordia*), etc[34]., en su providencia.

Los dioses lo saben todo y lo dirigen todo y muchas veces quieren comunicar a los hombres lo que acontecerá, para que provean sobre ello, y dirijan sus actos. Por ende, es normal la adivinación, cosa que constituye una verdadera ciencia, incluso en la teología. Cuando alguna práctica religiosa o alguna manifestación divina resultaba ridícula o infantil, acudían para explicarla a misteriosas alegorías, y jugaban con caprichosas etimologías sobre el nombre de los dioses para explicar su esencia o su cometido característico.

Para ellos todo participa del alma universal, que es dios: el mundo, los astros, las potencias naturales, todo está animado por el *numen* divino: «es necesario que el mundo sea dios, y que toda la esencia del mundo se contenga en la naturaleza divina[35]». Pero los dioses chocan contra una barrera insoportable que ninguno de ellos puede superar, es el *fatum*, la necesidad, el destino, al que todos ellos quedan obligados lo mismo que los mortales[36]. A veces entienden por *fatum* la voluntad determinada de Júpiter, que para no verse obligado a cambiarla ni él mismo, entregó a las Parcas su determinación, para que inexorablemente la realizaran. Y de ahí que, al no poder los dioses desviar un mal que amenaza a sus protegidos, se contentan con avisarles por medio de los

portentos, fenómenos atmosféricos, o sueños infundidos por ellos, pero que el hombre tiene que interpretar.

Nada hay que no tenga un sentido trascendental en la vida: el comer de los pollos, el volar o el piar de los pájaros, el tropezón al andar, etc. Y en esto llegan a ridiculeces tales como el asegurar que a las pulgas les compete la función de despertarnos de cuando en cuando, para que nuestro sueño no sea demasiado prolongado; a los ratones el cometido de forzarnos a vigilar y avisarnos que pongamos las cosas a buen recaudo, y tengamos en orden nuestros asuntos[37].

A pesar de que Dios es una fuerza que radica internamente en todas las cosas, a Júpiter le conceden, en cierto modo, una vida independiente, y cuando «la naturaleza deje de existir, él reposará en sí, entregado a sus solos pensamientos[38]». Júpiter es considerado como el padre de los hombres y de los dioses, el dios de los cielos; Juno, su esposa, simboliza la tierra, y es llamada reina, porque rige las cosas terrenales. El sol y la luna y todos los astros son divinos. El sol es Apolo, la luna su hermana, Artemisa entre los griegos, Diana para los latinos.

El estoico se dirige a los dioses como seres providenciales, padres de los hombres, y que gobiernan el mundo en bien de los hombres sobre quienes proveen de una forma fatal: «los dioses juegan con nosotros como si fuéramos pelotas[39]». Sin embargo el hombre puede quebrantar esa armonía fatídica realizando actos contra la ley. Es una de tantas contradicciones en que se ven enredados los estoicos. En conclusión, pues, la filosofía estoica infundía también en el fondo del hombre la persuasión de la inutilidad de los dioses. Si éstos están sometidos al imperio del *fatum*, inexorable incluso para Júpiter: *Fato stat Iuppiter ipse*[40], ¿para qué acudir suplicantes a ellos, si lo que ha de suceder sucederá sin remedio?

La filosofía neoacadémica, con su escepticismo, ponía en tela de juicio todo el complejo problema religioso sostenido por los estoicos; pero por lo menos en Roma veía una tal compenetración de la religión con el Estado, que, por interés de la patria, juzgaba que era necesario conservarla. Pero todo quedaba en ritualismo, en ceremonias, que ya comportaban consigo mayor elemento político y social que religioso.

9
La religión romana desde el imperio

La restauración religiosa de Augusto

Con esta situación de apatía o de frialdad para con la religión se encontró Augusto, al plantearse la organización del Estado según su ideal y su voluntad. Comenzó restaurando los templos que el tiempo y la incuria de los hombres tenía derruidos o abandonados. Así dice Suetonio: «Restauró los edificios sagrados consumidos por el tiempo o devorados por algún incendio, y éstos y otros muchos los adornó con regalos opulentísimos, por ejemplo, a la celda de Júpiter Capitolino llevó dieciséis mil libras de plata y piedras preciosas y margaritas por valor de cinco millones de sestercios en una sola donación[1]». Y el mismo Augusto: «En mi sexto consulado restauré ochenta y dos templos de los dioses en la ciudad, por determinación del senado, sin olvidar ninguno que en aquel tiempo necesitara restauración[2]». Construyó un templo a Apolo en el Palatino[3]; el de *Mars Vítor* en su propio Foro[4]. Reconstruyó en el Capitolio el templo de Júpiter Feretrio y de Júpiter Tonante[5]; en el Quirinal el templo de Quirino; en el Aventino el de Minerva, de Juno Reina, de Júpiter de la Libertad; el de los Lares en la Via Sacra; el de los Penates en la Velia; el de la Juventud

(*Iuuentatis*), y el de la Gran Madre en el Palatino[6]. Estas construcciones llamaron poderosamente la atención de todos, porque con su esplendidez iban dando a Roma un aspecto monumental. Tito Livio llama a Augusto «constructor o reparador de todos los templos[7]», y Ovidio dice: Nuestro sagrado jefe, *templorum positor, templorum sancte repostor*[8], no tolera que haya ningún templo de apariencia ruinosa; no solamente se atrae a los hombres, sino también a los dioses, ellos le darán en el cielo, la vida que él les da en la tierra.

Las antiguas fiestas que habían olvidado su parte religiosa son de nuevo sacralízadas y recobran su antiguo sentido y esplendor: «Restituyó también muchas de las antiguas ceremonias que decaían paulatinamente, como el augurio de la Salud, el flamonio Dial, el sagrado Lupercal, los juegos seculares y los Compitalicios[9]». Y muchas de ellas perduraron luego hasta muy entrado el cristianismo, como los Lupercales, contra cuya celebración se estrellaron muchos intentos de supresión por parte de los obispos cristianos, hasta que en el año 494 el Papa Gelasio los sustituyó por la Purificación de la Virgen.

Devolvió la dignidad y el número prístino a los colegios sacerdotales en plena decadencia, al *flamen Dialis*, al *rex sacrorum*, a los *fratres Aruales*, etc., y sobre todo al colegio de las Vestales. Y como al tener que sustituir a alguna o por muerte o por edad, todos iban rogando que no se pensara en sus hijas, él no dudó en decir que cooptaría para Vestales, a sus nietas, si alguna de ellas alcanzara la edad requerida[10].

Reordenó el calendario, que, aunque reformado por César, se había desordenado y confundido por la negligencia de los hombres y en esta ordenación al mes *Sextilis* lo designó con su nombre *Augustus* - agosto[11].

Ordenó la revisión de los libros de los oráculos, como dice Suetonio: «En relación con los libros fatídicos que corrían por el pueblo tanto en griego como en latín de autores desconocidos o poco recomendables, reunió de todos los lugares hasta más de dos mil, y los quemó, conservando únicamente los libros sibilinos, haciendo incluso un expurgo de éstos, y los depositó en dos cajas de oro debajo del pedestal de Apolo Palatino[12]».

Pero Augusto no se contentaba con la reforma material de los elementos religiosos, los templos y los sacerdocios, sino que pretendió llegar a la renovación interna del hombre, por eso se preocupó de reducir las creencias y la moralidad al modo de vivir de los tiempos antiguos, y notando que no se podía ser verdaderamente religioso si al mismo tiempo no se tenía una buena dosis de honestidad, se lanzó en su legislación a una reforma moral. En este orden de cosas restableció leyes antiguas y promulgó otras nuevas, sobre todo para proteger la familia[13]; castigó severamente a su hija y a su nieta por su falta de decoro[14]; restableció la integridad de los juicios[15]; separó en el teatro a las mujeres de los hombres[16]; prohibió a las mujeres, excepto a las Vestales, la asistencia a las luchas de gladiadores[17]; pero desgraciadamente no dio en todo momento el ejemplo personal que debía dar[18].

En todo caso se manifestaba sumamente respetuoso con todos los componentes de la antigua religión romana y se oponía a la introducción de temas religiosos extranjeros. Es cierto que estando en Atenas quiso iniciarse en los misterios de Eleusis, pero en Egipto no quiso bajar de la litera, ni dar un pequeño rodeo en su camino para visitar el templo del buey Apis, y aplaudió el comportamiento de su nieto Gayo que, pasando por Jerusalén, no entró a orar en el templo[19]. Ciertamente la política religiosa de Augusto produjo sus

efectos; en Roma se advirtió una renovación de la antigua piedad, que bien pudo acrecentarse por una reacción popular contra el racionalismo filosófico.

Los grandes dioses volvieron a sus templos restaurados y enriquecidos, e incluso se vieron obsequiados con nuevas dedicaciones: a Apolo, a Júpiter, a Marte, a Venus, a Mercurio se les concedía intervención en los asuntos romanos. Piénsese, por ejemplo, en la *Oda* 1, 2, de Horacio, en que expone las calamidades que sobrevinieron en Roma después del asesinato de César. Los dioses están enojados por el magnicidio, Vesta no escucha las oraciones de sus sacerdotisas, porque estaba sumamente enojada por la muerte de su Pontífice. Un dios tiene que venir a reparar la ofensa y a purificar al pueblo, para que éste pueda seguir existiendo y dirigiendo al mundo. ¿Qué dios vendrá? Naturalmente Horacio piensa en los dioses especialmente venerados en la familia de Augusto. ¿Será Apolo, Venus, Marte, Mercurio? Sea el que sea llena el espíritu de Augusto, y hasta incluso se encarna en él. Esta consideración del *Genius* del padre de la patria, estaba en la línea de la religión romana, que le faltaba muy poco para divinizar el *genius patris familias*, y la *Iuno matris familias*, que se asociaban al altar de los *Penates* y de los *Lares*.

No se olvidó tampoco Agusto en su restauración de estos dioses domésticos, a los que mandó coronar y obsequiar en las casas en días determinados, e incluso edificó un templo a los *Lares* de la ciudad, al extremo de la Via Sacra.

Suele proponerse la cuestión de si Augusto en su reforma religiosa fue sincero; o lo hizo simplemente por motivos políticos, porque veía en la religión el mejor apoyo para el Estado. No es fácil responder, pero ciertamente en su proceder se comporta como un alma ingenuamente religiosa

a la antigua usanza. Antes de emprender sus gestas acude a los augurios, en los momentos de apuro emite sus votos, que luego cumple escrupulosamente y está observando minuciosamente todos los sucesos especiales que toma como presagios y se somete a las interpretaciones de los augures y de los arúspices[20], hasta el punto de ponerse un día del año en la puerta de su palacio presentando la concavidad de su mano a los transeúntes pidiendo una limosna, que luego devolvía, porque así le habían indicado que debía hacer los intérpretes de una visión nocturna que había tenido[21].

A su lado el mismo Horacio sintió la presencia de los dioses, no digamos el finísimo Virgilio que montó idealmente en su poema inmortal la gloria de la Roma eterna a base de los dioses tradicionales que la establecieron y defendieron de tal guisa que no es fácil separar en la grandeza del Imperio el esfuerzo de los hombres y la colaboración y el apoyo constante de los dioses.

La diosa Roma y los divinos emperadores

Ciertamente Augusto fue un muro de contención de cultos y ritos nuevos, pero en cuanto a la divinización de Roma y de los príncipes del Imperio fue más condescendiente.

Según los estudiosos de la antigüedad romana, desde la misma fundación de la ciudad, Roma tuvo su culto bajo el nombre y ritos misteriosos. La ciudad tuvo su *numen* representado quizás en la diosa *Ops*, en cuyo santuario no podían entrar más que las Vestales y el Pontífice Máximo, o quizás en la diosa *Angerona*, cuya estatua imponía el silencio con su dedo índice aplicado a sus labios. Dice Macrobio: «Quisieron que Roma y el dios bajo cuya tutela estaba la ciudad, e incluso su propio nombre latino, permanecieran

siempre ocultos. Algunos piensan que era Angerona, y otros dicen que se trataba de *Ops Consiua*»[22].

Pero donde por primera vez aparece divinizada Roma, con sus templos y su culto fue en el Asia Menor, concretamente en la ciudad de Esmirna, que se gloriaba de haber erigido el primer templo a esta divinidad en el año 195 a. C., como refiere Tácito[23]. Después de la guerra contra Perseo el culto de la diosa Roma se extendió bastante en toda el Asia Menor. En las monedas está representada como una matrona airosa, ceñidas las sientes con una corona mural y el cuerno de la abundancia en la mano. Livio nos recuerda que los habitantes de Alabanda erigieron un templo a la divinidad de Roma y le dedicaron unos juegos[24]. Los de Pérgamo pidieron permiso a Augusto para dedicar un templo al propio Augusto y a la ciudad de Roma, y se lo consintió[25]. En el siglo II d. C. el emperador Adriano construyó entre los foros y el anfiteatro de los Flavios un soberbio templo a Rpma y Venus del que todavía quedan ruinas imponentes[26]. La festividad de Roma se fijó en el día 21 de abril, fecha tradicionalmente señalada como de la fundación de la ciudad, coincidiendo con los *Palilia*.

De Grecia llegó a Roma la idea de divinizar a los hombres señalados por su virtud. Esta práctica, llamada *Apoteosis*, comenzó entre los griegos con Alejandro Magno. «Estableció además la costumbre general que la fama y el valor ensalzasen al cielo a los varones ilustres por sus hechos. Así Hércules, así Castor y Pólux, así el mismo Baco»[27]…

Prescindiendo de lo que hemos dicho de Hércules, que ciertamente pertenece a la leyenda, en Roma fue César el primero que en vida se dejó tratar como un dios por el senado que él se había elegido, y que especialmente en el último año de la vida del dictador, llegó a las mayores rastrerías de la

adulación. No le bastaba considerar a su «amo» como un héroe, como un semidiós, que incluso decretó erigirle un templo donde sería venerado con el nombre de *Diuus Iulius*[28]. Su divinización oficial siguió inmediatamente a su muerte, según Suetonio: «Pereció a los 56 años y fue contado en el número de los dioses, no sólo por decreto oficial, sino también por persuasión común del pueblo; pues durante los juegos que le ofrecía después de su consagración su heredero Augusto, brilló un cometa durante los siete días, apareciendo hacia la hora undécima, y se creyó que era el alma de César recibido en el cielo, y por eso en la parte superior de su estatuía se coloca una estrella[29]».

Ovidio describe poéticamente la apoteosis de César[30]; y en los Fastos presenta a Vesta diciendo del propio César:

Yo me llevé a César, dejando vacía su mera apariencia.
Lo que cayó bajo los puñales fue la sombra de César.
Porque él, colocado en el cielo, habita los atrios de Júpiter,
y tiene templos dedicados en el gran Foro[31].

El templo al que alude Ovidio lo construyó Augusto junto a la *Regia*, con unos *Rostra* delante, llamados *Rostra Diui Iuli*.

La divinización oficial de César trajo consigo el que todos los que se creían sus sucesores se constituyeran ellos mismos en dioses. Sexto Pompeyo se llamaba hijo de Neptuno; M. Antonio se asimiló a Baco; Octaviano en Roma consintió en llamarse *Augustus* «sagrado[32]», y en el Oriente y en el Occidente permitió que se le dedicaran templos y se le consagraran sacerdotes estando aún vivo[33]. Parece que en algún banquete en que los comensales se vistieron de dioses, Augusto empuñó los símbolos de Apolo[34], sacrilegio que espantó a los mismos dioses, según rezan unos versos que se divulgaron anónimos y reproduce Suetonio[35].

Después de su muerte no faltó un *uir praetorius* que viera la imagen de Augusto, mientras se consumía su cuerpo en la

pira, subir gloriosa a los cielos[36]. Dión Casio refiere que luego se dijo haber visto salir volando de la pira un águila que llevaba al Olimpo el alma de Augusto.

Pero era el senado o el sucesor del muerto quien decretaba la *consecratio* o apoteosis. Después de haber colocado sus restos en el sepulcro, se exponía en el palacio imperial sobre un catafalco una imagen de cera del emperador difunto; durante siete días; al octavo se organizaba una procesión que pasaba por el Foro y terminaba en el Campo de Marte. Caballeros y senadores llevaban en hombros la imagen, que, una vez revestida de las ropas más lujosas y rociada con perfumes, y envuelta en humo de incienso, era por fin colocada sobre una pira que encendía el sucesor en el *Imperium*. Desde este momento el difunto recibía honores divinos, se le declaraba *diuus*, se le erigía un templo y se designaban sacerdotes especiales que atendieran públicamente a su culto. En el caso de Augusto, enseguida después de la muerte, Tiberio le erigió un templo en el Palatino[37], y otro Livia, su viuda, que le fue dedicado por Calígula[38]. El templo construido por Livia se consideró de carácter familiar y en él se reunían de cuando en cuanto todos sus parientes, libertos y clientes para ofrecer al dios Augusto su veneración y su cariño, presididos por Livia, que se constituyó en su sacerdotisa.

Públicamente se constituyeron en el año 14 d. C. los *sodales Augustales*[39]. Formaron un colegio sacerdotal de 21 miembros, elegidos entre los personajes más significativos de Roma, y entre ellos algunos de la familia imperial. También Livia recibió luego los honores de un templo, junto al de su marido[40]. Como capellán especial se le designó un *flamen Augustalis*, el primero de ellos fue Germánico. Este acto de la *consecratio* o de la divinización de un emperador muerto en el caso de Augusto tenía una explicación humana en el

momento de su muerte. En general era una persona respetada, querida y aun venerada por su pueblo, idolatrada por los suyos, y por los muchos que le debían grandes favores; era el emperador que había terminado con las guerras civiles, y había dado al Imperio largos períodos de vida pacífica y próspera. En un caso así, cualquier exceso a la hora de la muerte resulta explicable en un pueblo emocionado. Pero en el fondo los dirigentes de la política no buscaban tanto el colocar en el cielo un nuevo dios, cuando el consagrar y canonizar la obra social y política de Augusto, y prolongar el régimen que él había establecido, al considerarlo como la obra de un dios.

En adelante los que le sucedieran en el cargo serían también considerados como dioses, aunque su deificación en vida les moviera sus escrúpulos. Es elocuente el caso referido por Tácito[41]. Una comisión de la España ulterior llega a Roma para pedir al senado el visto bueno de la erección de un templo en honor de Tiberio y de su madre, como ya se hacía en el Asía. El emperador responde que, en efecto, Augusto permitió que se le construyera un templo a él y a Roma en Pérgamo; pero lo que él pretende es gobernar de forma que sus súbditos puedan erigirle templos duraderos en sus almas, levantados con la alabanza y el buen recuerdo que tengan de él después de su muerte. En realidad ni lo niega, ni lo concede, aunque en sus conversaciones privadas manifestaba que no quería los honores del culto.

El emperador en Roma, mientras vive, es un hombre mortal, como dice claramente Tiberio: «Yo os confieso, padres senadores, que soy mortal y que estoy viviendo una vida humana, y que no haré poco si cumplo con mi oficio de príncipe, os lo testifico y deseo que se acuerden de ello nuestros sucesores[42]», pero tenían la seguridad de que al morir serían divinizados, tanto que incluso alguno, como

Vespasiano, lo tomaba ya a broma. Cuando se sintió víctima de una grave enfermedad, y sus allegados le hablaban de apariciones de cometas en el cielo, exclamó: *Vac, puto, deus fio!* «¡Ay, ay, ay, me parece que me estoy convirtiendo en dios!»[43].

Cuando el Imperio romano tomó en el siglo III las características de una monarquía oriental, la persona del príncipe quedaba ya divinizada en el momento de su elevación al trono. Desde ese instante ya no hay moderación en sus honores, ni se espera a la muerte para ser declarado dios visible en la tierra. Para celebrar su culto se establecieron los colegios de *fratres Flaviales, Hadrianales, Antoniani*, a imitación de los *Augustales*, establecidos en el año 14 d. C., que a su vez se organizaron según las reformas que Augusto había establecido para los *fratres Aruales*.

Las religiones orientales

Como Italia infiltró poco a poco sus cultos en Roma, y Grecia en Italia y en Roma, así el gran proselitismo oriental invadió a todo el Mediterráneo medio, y esto desde los primeros contactos con Roma. No estaba ésta muy segura con la eficacia de sus dioses, ni de los de Grecia en los momentos más apurados de su historia. Cuando Aníbal estaba todavía en Italia, 205 a. C., y de varios lugares comunicaron que caían lluvias de piedras, el senado mandó consultar los libros sibilinos y la respuesta fue, según Livio: «Puesto que un enemigo extranjero había invadido Italia, podría ser expulsado si la Madre Idea era traída de Pesinunte[44]». El senado se vio obligado al poco tiempo a desterrar de Italia la farsa de las Bacanales que infestaba la Península, por su famoso senadoconsulto sobre las Bacanales[45]. Era el año 186

a. C. Los misterios báquicos ciertamente llegaron a Roma desde Grecia. El punto culminante de los ritos era el acto de descubrir el harnero o criba sagrada y su contenido que era sobre todo el falo y el huevo místico. Otro elemento generalmente olvidado de los misterios es la introducción de apariciones terroríficas, para luego hacer resurgir la felicidad en los elegidos. Un personaje de este tipo es el que aparece en la escena central de los frescos de la Villa de los Misterios, de Pompeya, identificado como el demonio castigador o Δίκη.

Las reuniones secretas de personas de ambos sexos, las misteriosas iniciaciones[46], y la locura con que procedían, bajo pretexto del fervor religioso que les infundía Dionysos; los adeptos se entregaban a inmoraliddaes y excesos de todas clases[47], e hicieron temer al senado una corrupción total de las costumbres y una conspiración contra la autoridad pública. El senado suprime estas orgías, como ya se había hecho en algunos lugares de Grecia[48], pero no en absoluto, sino dejándolo bajo el control del pretor. Quien quisiera adorar a Dionysos tenía que pedir permiso para hacerlo y practicar sus ritos sin secreto alguno, con la asistencia de un reducido número de adeptos, a no ser que se obtuviera el permiso del pretor para reuniones más numerosas. Con todo, es de suponer que las religiones no autorizadas se infiltraran subrepticiamente por el pueblo.

Era muy grande la atracción que sobre Roma ejercía el oriente, Es cierto que Roma había conquistado el oriente con las armas, pero el género de vida, la vistosidad, el colorido de los reinos orientales, los misterios de sus religiones iban penetrando pacíficamente en la capital del Imperio. Esta penetración abarcaba el campo político, el social, el científico, el artístico y, sobre todo, el religioso. La recepción de los misterios en Roma se ve además favorecida por el sincretismo religioso que venía del siglo II. En los misterios los adeptos

buscan la unión mística con la divinidad. Cada nuevo dios oriental que llega, viene con el bagaje de sus misterios, y además está de moda recibir la iniciación en el mayor número posible de religiones, para lograr la verdad absoluta. Las mismas doctrinas filosóficas se llenan de conceptos misteriosos. El vigor con que se lanzan contra los misterios los apologistas cristianos como Clemente de Alejandría, Arnobio, Lactancio, muestra el influjo que tenían al final del paganismo. Todos los misterios aparecían fundidos entre sí. La filosofía neoplatónica se presentaba imbuida de los misterios de Eleusis.

Hemos hablado en otro lugar del gran respeto que Roma sentía hacia las instituciones o las formas de vida que ella encontraba en los pueblos dominados. Los grandes conquistadores del oriente, Pompeyo, Lúculo, Trajano, respetaron esas formas de vida y de manifestación religiosa. Los magistrados que gobernaban esas naciones, los soldados que combatían o guardaban el orden, los comerciantes que iban y venían, los esclavos que fueron llevados a Roma, iban infundiendo en los ciudadanos de la urbe unas creencias o unos ritos que no solamente prometían el bienestar en este mundo, sino incluso una vida eterna[49]. Y esto respondía a las ansias de felicidad, y al ideal de la inmortalidad que las almas llevan como una semilla en lo íntimo de su ser. Esto sucedía ya a finales de la República, cuando el racionalismo filosófico había llamado la atención sobre la irracionalidad de la burda religión romana, y de la fantasmagórica mitología griega, y cuando todos los espíritus, como quien dice, quedaban vacíos, tocados por una especie de anemia, de agotamiento y de desilusión espiritual. En esos momentos penetran en las almas las supersticiones más absurdas, los ascetismos más rigurosos y la teurgia más extravagante.

Pero es que además las religiones orientales contaban con otros exuberantes medios de expansión: el proselitismo de sus gentes, y el contenido misterioso y penetrador de sus doctrinas, y el que la religión iba mancomunada no con la política, como en Grecia y en Roma, sino con la ciencia. Sus sacerdotes eran a un tiempo los únicos y verdaderos sabios del pueblo. Esa compenetración de sabiduría y religión satisfacía las ansias de la mente y del corazón de los romanos, que, al propio tiempo, sentían activada su fantasía por el atractivo de lo misterioso y de lo desconocido. Dioses que, aunque mueran, resucitan de nuevo para no morir, y que exigen en sus fieles una actividad con la que se merece participar en la vida divina, contrastaban enormemente con los dioses epicúreos, que en nada se preocupaban de los hombres, o con los dioses estoicos, que, en sus buenos deseos, siempre chocaban con lo insuperable de los hados, o con los relatos mitológicos que en nada conducían a mejorar al hombre, o no resistían el más ligero examen crítico. «Que existan los Manes, y los seres subterráneos, la pértiga de Caronte, las ranas negras en la laguna Estigia, y que millares de almas atraviesen el río en una sola barca, eso no lo creen ya ni los niños[50]». Y Persio dice: «¡Oh almas encorvadas en la tierra y vacías de pensamientos celestiales! ¿Qué placer hay en este introducir nuestras costumbres en los templos, y deducir de esta nuestra carne pecadora los bienes de los dioses?»[51].

En cambio, las religiones asiáticas satisfacían las ilusiones humanas con sus promesas de una vida en la eternidad.

Cibeles

Entre estas religiones misteriosas se contaba la de la *Madre Idea -Rea -Cibeles*, que ya vimos importada en Roma desde

fines del siglo III a. C. El hecho nos lo refieren con todo detalle Tito Livio[52] y Ovidio[53]. El año 191 a. C. se le dedicó un templo magnífico en el Palatino, y en su honor se establecieron los juegos Megalenses[54].

En relación con la Madre Idea, que el sincretismo latino asimiló con la griega Rea, y que luego llamó *Cibeles*, y se confundió a veces con *Ceres, Ops* y *Maya*, existe la leyenda de un dios menor, llamado *Atis*, que después de ciertas relaciones amorosas con Cibeles se castró, por lo cual le sobrevino la muerte. Su acción fue imitada por los sacerdotes de la diosa, por lo cual los llamaban en Grecia como en Roma los «Galos» (*semimares, semiuiri, nec uiri nec feminae*) en femenino *Gallae*. Formaban un colegio sacerdotal integrado por hombres y mujeres en honor de Cibeles. Los presidía el *Archigallus*. Con el culto de la diosa vinieron también a Roma sus sacerdotes de la Frigia, como dice Servio[55]. Se prohibió que ningún ciudadano romano entrara a formar parte de este sacerdocio, cuyos miembros no debían salir de los recintos del templo más que en ciertas ocasiones, por ejemplo, el día 28 de marzo, cuando la diosa tomaba su baño ritual en el río Anio. Sin embargo estas normas no se observaron estrictamente. Sabemos por Valerio Máximo[56] que en el año 101 a. C. un familiar de un ciudadano ilustre se consagró sacerdote de Cibeles, y en inscripciones posteriores se hallan nombres romanos, especialmente de libertos, entre los miembros de este sacerdocio. En el reinado de Claudio (del 41 al 54 d. C.) el único día dedicado a Cibeles se extendió desde el 15 al 27 de marzo.

El festival empezaba con una ceremonia inicial llamada «de las cañas», en que una parte de los *Gallae* llevaban en las manos unas cañas (*cannofori*), que explicaban de dos maneras, o porque Atis recién nacido había sido abandonado en una cuna hecha de cañas, siendo encontrado así por

Cibeles; o porque una vez que Atis se había castrado se escondió en un cañaveral, siendo hallado en él por Cibeles que iba desesperada en su busca. La ceremonia principal se llamaba «del árbol». Para ella se preparaban los adeptos con siete días de ayuno absoluto, al final de ellos, otra sección de los *Galli (dendrofori)* llevaban el tronco de un pino recién cortado. Místicamente significaba a Atis muerto; por eso iba adornado con violetas y envuelto en una tela blanca. El día siguiente, el 24, se destinaba a los funerales y a las lamentaciones por el dios muerto; después de lo cual se entraba en los ritos más salvajes, se llamaba «el día de la sangre» porque en él se flagelaban los sacerdotes a sí mismos y se castraban los novicios con un cuchillo de pedernal[57]. En la noche siguiente se celebraba una vigilia. Se preparaban con unas horas de ayuno, renovaban sus lamentaciones fúnebres por Atis, hasta que a las primeras luces del día proclamaba el *Archigallus*: «Elevad el espíritu, oh iniciados, al ver que el dios se ha salvado, pues también nosotros, después de las penalidades sufridas, hallaremos la salvación». Con ello terminaban las lamentaciones y los ayunos, y entraban en «el día de la alegría» (*Ilarie)* en que se entregaban al júbilo, que en su estilo resultaba tan salvaje como las ceremonias precedentes. Luego tomaban un día de descanso, y al siguiente era «el del baño de la diosa» a la que llevaban —en su figura de piedra— en un carro de plata hasta el río Anio, en medio de una pompa pintoresca y extraña[58]. Con ello se aseguraba la fertilidad de los campos y la fecundidad de las mujeres y, sobre todo, el resurgir de las almas a una vida nueva, después de haber sobrellevado los sufrimientos y las penas de la vida.

Es cierto que estos ritos resultan esencialmente extraños a la religión tradicional romana, pero como indicaba Juvenal, Roma se estaba haciendo oriental: «Oh conciudadanos, yo no

puedo sufrir una Roma griega, y sin embargo, ¡qué porcentaje de la población de nuestros barrios bajos es griega! El Orontes de Siria hace mucho tiempo que desemboca en el Tíber, llevando en su corriente su idioma y sus costumbres[59]».

El culto a Cibeles empieza su período más brillante después de Augusto, llegando en pocos decenios a destronar a casi todos los dioses. Sobre todo los emperadores Domiciano, Trajano, Adriano, Diocleciano no cesaron de aumentar su culto con la construcción de templos, capillas y aras en su honor[60]. Intervienen entre tanto los Apologistas cristianos condenando las exageraciones y crueldades de tales ritos; pero Antonino Pío, Cómodo y singularmente Heliogábalo llegan al colmo del fanatismo hasta el punto que éste último ejerció de sacerdote en los misterios de la diosa y, como ella, se paseó por la ciudad en un carro tirado por dos leones, haciéndose llamar con el nombre de la diosa. Al incrementarse la popularidad del culto de Cibeles, se amplió con dos ceremonias más: el *taurobolium* y *criobolium* o *emobolium*-, y otra más espiritual.

El *taurobolium* parece que se introdujo en Roma en los siglos I o II d. C. Era en esencia el sacrificio de un toro, pero destinado a realizar un bautismo de sangre. Prudencio describió así este rito: «El sumo sacerdote que ha de sacrificar se esconde bajo tierra, es decir, en un hoyo hecho de antemano; va bien vestido con los hábitos pontificales, ceñidas las sienes con la venda sagrada, fija la cabellera con la corona de oro, ajustada la toga de seda con el cinturón sacerdotal. Disponen un estrado entretejido de tablas por la parte de arriba, dejando en sus junturas unas pequeñas rendijas; las separan luego o barrenan el piso, y perforan el tablado con agujeros frecuentes para que haya comunicación por las pequeñas aberturas. Conducen allí un gran toro de frente torva y áspera, atado por los hombros con guirnaldas

de flores o cargados los cuernos de verdor; en la frente de la víctima brilla el oro, y el fulgor áureo brilla también en láminas sobre su pelo. Como hay que inmolar aquí a la víctima, le hienden el pecho con el hacha sagrada, y la amplia herida abierta fluye en un río de sangre; el recipiente de la oculta bóveda emite una columna de vapores y arde extensamente. Entonces, por los subterfugios de las mil rendijas disimuladas se desliza la sangre, que cae como en rocío corrompido, que recibe el taurobolo escondido debajo, poniendo su cabeza sucia debajo de todas las gotas, quedando impregnado de ellas en su vestido y en todo el cuerpo. Más aún: levanta su rostro, y ofrece sus mejillas, y aplica sus orejas, sus labios y sus narices; sus mismos ojos reciben el baño de aquel líquido y su paladar y su lengua quedan plenamente empapados hasta que todo él se ve teñido con la sangre cuajada. Después que los flámines han separado del tablado el toro muerto, falto de sangre, sale de su escondite el sacerdote, horrendo de ver, y enseña su cabeza húmeda, su barba pesada, las vendas empapadas y sus vestidos ebrios de sangre. Todos aclaman al que se ha teñido con tales rocíos, al que se ha ensuciado con negra sangre del sacrificio expiatorio; todos lo adoran desde lejos, porque lo han lavado mientras estaba escondido en aquellas negras bodegas la sangre vil y el buey muerto[61]».

Como es natural, a la ceremonia descrita por Prudencio, precedía la procesión en que el sacerdote, que había de ocultarse bajo el tablado, conducía al toro al lugar del sacrificio. Acompañaban a la víctima dos personajes de nombre de buen presagio[62], precedían los *apparitores*, los músicos: *tibicines, cymbalistriae, tympanistriae*. Seguía la muchedumbre de adoradores de Cibeles, y en cabeza del cortejo todos los que habían de participar activamente en el *taurobolium*. Lugar destacado en la procesión tenían

designado las autoridades del lugar y los funcionarios del emperador. El *taurobolium* público se ofrecía siempre por la conservación del emperador y de la familia imperial; por eso asistían a esta función sacerdotes de todas las divinidades adoradas en el Imperio. Además, un *taurobolium* era ofrecido casi siempre por varios sacerdotes, que dirigían las preces del pueblo mientras se realizaba el sacrificio, ya que no hay sacrificio sin plegarias[63], y es natural que en un sacrificio de esta índole se pidiera conservar puros el cuerpo y el alma[64] y, sobre todo, la conciencia tranquila[65]. Mientras duraban las súplicas, modulaban los flautistas devotas melodías.

En el *taurobolium*, como en los demás sacrificios expiatorios, no se recurre a la aruspicina, por tanto, los *exta* se quemaban inmediatamente en los *foci*. En cambio la carne del toro se conservaba para los festines de los sacerdotes que se prolongaban varios días. Era la comunión con el dios al que se le ofrecía el sacrificio, y suponía una identificación de los comunicantes con la divinidad[66].

Aunque el sacrificio propiamente terminaba en el momento en que el pontífice salía de su encierro cubierto de sangre, la fiesta continuaba con diversiones de otros tipos brindadas al pueblo por los sacerdotes oferentes[67].

Todo terminaba con una ceremonia que, quizás, no se ha explicado aún convenientemente y que se llamaba «la consagración de las *uires*»: *uires consecrauit, uires excepit, uires transtulit*. Una parte del toro inmolado, quizás sus cuernos, y sus testículos, eran depositados debajo de un altar, como símbolo de energía, de fortaleza y de fecundidad.

Las aras conmemorativas del *taurobolium* suelen reproducir además de la cabeza del toro, los instrumentos empleados en su sacrificio: el cuchillo dotado de un arpón cerca de la punta, la flauta, las castañuelas, la siringa, un pino,

una jarra, una taza o plato, el gorro frigio de Attis, o la imagen del dios mismo.

La regeneración por la sangre se llamaba *natalicium*, acontecimiento que celebraban los paganos, pero su efecto no duraba más de veinte años, según se deduce de unas inscripciones halladas en Roma[68].

El *taurobolium* decae a principios del siglo III, pero se incrementa de una forma extraordinaria en tiempos de Juliano el Apóstata (361-363), como si quisiera renovar en él todos los cultos paganos. De la descripción que hemos aducido del poeta cristiano Prudencio se desprende que el *taurobolium* era algo actual en su tiempo.

En algunos casos el toro se sustituía por un carnero (*criobolium*) con idénticos efectos de consagración del que había recibido el baño de sangre del animal sacrificado.

La otra ceremonia consistía en la manifestación de una devoción exaltada hacia Atis. El acercarse en su servicio a la muerte de su dios era, en cierto modo, asimilarse e identificarse con él: He comido del pandero, decían, he bebido del címbalo; me he convertido en un iniciado de Atis (Firmino Materno), y con ello creían conseguir la felicidad eterna de Atis.

Los cultos egipcios

La comunicación que tuvo Roma con Egipto, sobre todo desde finales de la República, y la novedad misteriosa que ofrecían algunos dioses egipcios a la fantasía greco-latina, hizo que algunos cultos egipcios penetraran primero en Grecia y luego en Roma. Hay quienes pretenden que esto sucedió ya en tiempos de Sila[69], pero, sin duda, hay que retrasarlo al último decenio de la República, sobre todo

cuando César se puso en contacto con Cleopatra, y ésta pasaba en Roma buenas temporadas del año.

Entre las divinidades egipcias que especialmente entraron en Roma, tenemos a Isis y a Serapis. Estos dioses debieron ser venerados primeramente por el sur de Italia. Conocemos un *Serapeum* en Puteoli, del año 105 a. C.; y un *Iseum* en Pompeya, destruido en el 63 y reedificado enseguida mucho más hermoso.

Isis era considerada como la divina esposa y madre. Según Apuleyo[70], en que refiere una aparición de la diosa a Lucio, el protagonista del relato de esta obra, dice la misma Isis, que es llamada madre de los dioses en Frigia; en el Atica Minerva, Cecropia; en Chipre, Venus; en Creta, Diana; en Sicilia, Proserpina; y en otros lugares, Ceres, Juno, Bellona, pero que los egipcios, llamándola Isis, son los que le dan su verdadero nombre y los que conocen sus verdaderos ritos. Isis y su corte de dioses Osiris, Anubis, Horo y Serapis llamaron, desde luego, la atención en Roma, y lograron muchos adeptos hasta que les llegó la oposición del senado. Entre los años 58 al 48 a. C., fueron demolidos cuatro veces sus templos, reconstruyéndose siempre de nuevo. En el año 43, después de la muerte de César, los triunviros propusieron levantar a expensas del erario público un templo a Isis; pero el proyecto no se llevó a cabo. Las rivalidades que luego surgieron entre Octaviano y M. Antonio, que culminaron en la batalla de Accio y la conquista de Alejandría, hicieron impopular todo lo procedente de Egipto, aunque en el año 19 a. C., por ciertos tumultos que surgieron en torno al culto de Isis, los prohibió enteramente y mandó crucificar a sus sacerdotes y arrojar al Tíber la imagen de la diosa[71]; pero entre tanto el culto de Isis se iba propagando por el norte de Italia. Con Calígula recibió su reconocimiento oficial. En el año 38 d. C. le erigió un gran templo en el Campo Marte, que, bajo Domiciano, fue uno de

los monumentos más insignes de Roma. Los Flavios, los Antoninos y los Severos dispensaron al culto de Isis sus más grandes favores.

En el año 215 se le erigió un templo en el Quirinal, que superó en magnificencia al propio de Domiciano. Con razón, pues, escribió Minucio Félix[72]: «Estos cultos antes eran egipcios, ahora son enteramente romanos». Al propio tiempo Serapis fue identificado con Júpiter. La época gloriosa de los cultos egipcios en Roma fueron los siglos III y principios del IV en que las procesiones de Isis recorrían las calles de la ciudad. Una de éstas la describe pintorescamente Apuleyo[73].

El culto de Isis presentaba diversos aspectos por los que se hacía sugestivo en el pueblo, máxime entre las mujeres: a) La diosa se presentaba en Roma con las características de protectora de la producción de la tierra, como Deméter, Ceres, Ops, Opulentia, etc., en Egipto se decía que fue ella quien enseñó la agricultura y descubrió el trigo[74]; además halló muchas medicinas para devolver la salud a los enfermos[75], b) Era, como Juno Lucina, la diosa tutelar de los partos y de la salud de las mujeres en los peligros que de ellos procedían[76], y por ello se la invocaba a la par de la tradicional *llithya*[77]. c) En ciertos días, que las mujeres y los iniciados conocían, exigía de ellos la abstención de carnes, de vino y la observancia de la castidad[78], que llamaban *casti* (*puri*) *Isidis*[79], y esto lo ponían oportunamente como pretexto las mujeres cuando querían rehuir el contacto con algún hombre[80], d) Pero de ordinario sus templos eran el lugar de las citas amorosas[81], y junto a sus estatuas pululaban los invertidos, en sus huertos se cometían impunemente los adulterios y, en general, no había acto que se considerara inmoral en la celebración de los misterios de esta diosa protectora de la fecundidad. Sus cultos se celebraban, sobre todo, de noche *(peruigilium, uigiliae).* Los romanos no

conocían en su religión cultos nocturnos. Pero con la influencia griega fueron entrando poco a poco. El acto principal de las ceremonias de la *Bona Dea* era una *pannychis* griega, celebrada únicamente por las mujeres, pero que muy frecuentemente terminaba en verdaderas orgías. El culto nocturno de Baco (*Bacchanalia*) fue también importado de Grecia y de Etruria. No menos escandalosos resultaban estos actos en honor de Isis, celebrados también por las mujeres[82]. En muchas ocasiones se quiso reprimir estos cultos nocturnos; pero todo resultó inútil. Las mujeres siguieron buscando sus expansiones nocturnas bajo capa de religión[83].

Su sacerdocio, compuesto de hombres (*pastofori*) y de mujeres (*ornatrices*), formaba un colegio, *Collegium Pastophorum*, regido por un sacerdote supremo (*sacerdos egregius, primarius*, etc.)[84]. Entraban en él por una iniciación que les daba el *sacerdos maximus*, cuyos ritos externos describe Apuleyo[85], porque lo íntimo y secreto no se puede revelar[86].

Los fieles se purificaban de sus pecados bañándose en el Tíber, rompiendo el hielo del invierno, y dando la vuelta al templo de Isis andando de rodillas; pero aún así no se les permitía entrar en su templo, que estaba reservado a los iniciados[87].

El templo se abría al rayar el alba, *matutina apertio*[88], se mostraba la imagen de la diosa a los fieles y se encendía el fuego sagrado; se hacían libaciones con un agua sacada de un pozo[89] que, místicamente, se creía recibir las aguas del sagrado Nilo, y se dirigían a la diosa las súplicas rituales, acompañadas por flautas y sistros[90].

Entre las fiestas que se le dedicaban estaba la del *Nauigium Isidis*, que describe Apuleyo[91] y tenía lugar el 5 de marzo, cuando empezaba el tiempo apto para la navegación. El culto

de Isis fue prohibido por Constantino, y renovado esporádicamente por Juliano el Apóstata, hasta que languideció insensiblemente ante el influjo del cristianismo.

Cultos de Persia y Siria:

El culto de los astros

La astrología más como superstición que como ciencia tenía el camino abierto para entrar en Roma, donde, desde la antigüedad, ni se emprendía un viaje, ni se comía, ni se dormía, ni se reunía una asamblea pública, ni se emprendía una guerra sin haber observado antes el vuelo o la comida de los pájaros, o los relámpagos del cielo, o las entrañas de las víctimas sacrificadas. Por la conjunción de los astros, o la aparición de los cometas, o el suceso de un eclipse se declaraban los días fastos o nefastos, porque se creía en la buena o en la mala fortuna humana relacionada con la conjunción de los astros, que tenían una relación íntima con la vida de los hombres.

Cuando la astrología de los caldeos y de los egipcios llegó a Roma se consideró como la cosa más natural, y creyeron conocer el futuro, sobre todo el destino de cada hombre, por la observación de los astros, ya que la ciencia de los augures y de los arúspices iba perdiendo prestigio por sus extravagancias y componendas[92]. La conjunción de Júpiter y Venus era feliz, la de Marte y Saturno desgraciada. Una estrella errante presagiaba una vida vagabunda, un astro de luz tenue, una existencia tranquila, un astro brillante anunciaba pasiones fuertes, valor, disposiciones de mando; una estrella al rayar el alba, una vida aventurera; a la puesta del sol, vejez prematura. Cada signo del zodíaco tenía su

influencia particular en el horóscopo de cada uno. A éstos se reducía todo.

Ya en el año 139 a. C., fue necesario expulsar de Roma a caldeos y judíos que, con su sistema del conocimiento del futuro, amenazaban la continuidad del colegio de los augures y de sus ayudantes, los arúspices. Pero la nueva doctrina oriental se compaginaba muy bien con la filosofía panteísta y fatalista de los estoicos, y éstos la favorecieron y propagaron. El filósofo Posidonio, maestro de Cicerón, contribuyó grandemente a la aceptación de la adivinación astral y con ello contribuyó grandemente al desarrollo de toda la teología romana, a pesar de que Cicerón pone en la picota del ridículo las teorías estoicas de la astrología[93].

La falta de sinceridad de muchos emperadores en la fe de los antiguos dioses patrios, los lleva a la fatalidad de la astrología, que, bajo cariz de ciencia por confundirla con la astronomía, se va imponiendo juntamente con los cultos orientales. Ya en tiempos de Augusto, Marco Manilio, entusiasmado con el fatalismo sideral, trata de darle un aspecto poético, relacionándolo con el atomismo epicúreo en sus cinco libros en hexámetros *Astronomicon*: «Esta sucesión de los acontecimientos a través de los signos, en los cuales estará depositado el acervo de la fortuna de forma que las siete estrellas perjudiquen o ayuden la divina potencia la mueve sobre los quicios del mundo. Así viene feliz o desgraciado por cada una de ellas el hado, y hay que superar la suerte de aquel negocio[94]».

Los hados gobiernan el mundo, todo está sometido a una ley determinada. El mundo constituye un inmenso organismo cuyas partes están relacionadas por un intercambio constante de átomos y de efluvios. Los astros, que son fuentes inagotables de energía, la envían sobre la tierra e influyen

sobre todo en el hombre, que es el ser más sensible, y compendio de la naturaleza entera. Estas creencias vulgarizadas dieron fortuna a los magos, a los echadores de suertes, y a los que por las calles iban diciendo a las gentes crédulas su «buenaventura».

El culto de Mitra

Del oriente llegó también a Roma el culto de Mitra, que, aunque prosperó desde la antigüedad en Persia, parece de origen indoeuropeo. No conocemos bien todo el desarrollo de la formación de este culto, pero en cuanto puede deducirse de las escasas fuentes, se basaba en una doctrina dualista. Hay un dios principio del bien, Ormuzd, y otro del que deriva todo mal, Ahriman, servido cada uno por verdaderos ejércitos de espíritus celestes o infernales. El cometido de cada fiel es conseguir con la ayuda de Mitra que triunfe el reino del bien.

Mitra no es el dios supremo, sino un mediador entre el cielo y la tierra, una emanación poderosa del bien supremo, que se identifica con el sol. Mitra nació milagrosamente de una roca y después de varios episodios consiguió apresar un toro, que era una criatura sobrenatural. Por orden de Ormuzd lo sacrificó y de su sangre brotaron las plantas y animales útiles para el hombre, aunque Ahriman con sus satélites procurara evitar este feliz acontecimiento.

Por ser tan honda su intimidad con el dios del sol, llega a veces en occidente a llamarse *Sol Inuictus*. Su fiesta se celebraba inmediatamente después del solsticio de invierno, cuando el sol empezaba a recobrar su preponderancia en los días, el 25 de diciembre. Sus fieles trataban de comunicarle *mana* o *numen*, avivándolo con potentes hogueras.

Mitra era un dios leal, justo, santo y casto, amaba la verdad y odiaba la mentira. Sus seguidores deben de practicar también estas virtudes, para merecer la bienaventuranza eterna que les está reservada. La pureza exigida en sus seguidores no era simplemente ceremonial, sino que culminaba en una vida limpia y honrada. Cuando los hombres mueren, Mitra juzga todos sus actos, para ver si son dignos de la bienaventuranza prometida, que se va consiguiendo por grados de planeta en planeta y de cielo en cielo.

Este culto era sumamente sugestivo para los romanos, porque explicaba el origen del bien y del mal, como nunca lo habían considerado; hacía la promesa de una felicidad eterna, dependiente no de un capricho divino, sino de la moralidad y honradez de la vida de cada cual, de la exigencia de la virtud, y del esfuerzo moral de cada uno; y valoraba y dignificaba los sacrificios que los hombres hacían.

Los que deseaban consagrarse al servicio de Mitra realizaban una serie complicada de iniciaciones que, al parecer, consistían en diferentes pruebas del valor moral de los neófitos. San Jerónimo[95] nos da el nombre que reciben los iniciados en cada uno de sus grados: Cuervo (*Corax*), Oculto (*cryphius*), Guerrero *(miles)*, León, Persa, Mensajero del Sol (*heliodrimus*), Padre. Los tres primeros grados representaban un estadio preparatorio; los Leones pertenecían ya en pleno derecho a la comunidad, y tenían el paso abierto hacia los grados superiores. El grado superior era el de *Patres*, que Tertuliano[96] llama *Summus Pontifex*. Los iniciados, al igual que los adeptos de Júpiter Doliqueno, se daban entre sí el tratamiento de *fratres carissimi* o *dilectissimi*. Las mujeres están excluidas de este culto. No se sabe qué criterios regían para quedarse en un grado o en otro; ni qué pruebas era preciso soportar para subir de grado. Parece que

estos siete grados tienen su relación con las siete esferas planetarias por las que el alma humana debía de ir elevándose hasta la gloría eterna después de la muerte.

No es posible presentar aquí un orden seguido en las pruebas por las que pasaban los candidatos al mitracismo, ni siquiera determinar cuáles eran éstas. Conocemos algunas de ellas porque nos las han recordado los escritores cristianos: 1) Se vendaban los ojos al neófito, atándole las manos con tripas de pollo. Se le hacía saltar a un depósito de agua, pero enseguida llegaba su «liberador» que le quitaba las extrañas ataduras. 2) Al candidato a la promoción de *miles* se le presentaba una corona *interposito gladio*, y mirándola con atención, la rechazaba y prometía no usarla jamás, puesto que únicamente a Mitra, invicto, le pertenecía[97]. 3) El iniciado tomaba parte en una muerte simulada, que al principio podía ser real[98]. 4) Lo que se dice de los suplicios y maceraciones que aplicaban a los principiantes[99] debe reducirse, lo mismo que los sacrificios humanos que hacían en sus criptas, al campo de la fábula. 5) Tertuliano[100] aplica a las ceremonias de iniciación la palabra *sacramentum*, tomada del lenguaje militar, y relacionada, sin duda, con las ceremonias cristianas. Los fieles de Mitra tenían su especie de bautismo para limpiar las manchas morales[101], y una cierta confirmación para el *miles*, imprimiendo una marca en la frente con un hierro al rojo[102]. 6) Los Leones y los Persas se purificaban dulcificando su lengua con miel, porque ésta confiere la inmortalidad. 7) Consagraban pan y agua, mezclada con vino, para conseguir efectos sobrenaturales al tomar estos alimentos[103].

La doctrina y el ceremonial del mitracismo, organizado todo, sin duda, por los magos orientales, eran celosamente guardados por una clerecía muy bien organizada y muy distinta de los colegios sacerdotales griegos y romanos conocidos hasta ahora. Al hablarnos Tertuliano[104] de *uirgines*

y *continentes* parece que quiere indicar que en la religión de Mitra existía una especie de monaquismo.

Las ceremonias se celebraban en templos subterráneos (*spelaea, specus, spelunca, antrum, templum, aedes, sacrarium mithraea*), que presentaban el aspecto de grutas excavadas en la roca. A los lados había bancos de piedra para los fieles, en el fondo la imagen de Mitra, sacrificando al toro, y delante un podio que ocupaba el sumo sacerdote. En cada templo no cabían más de cien personas, por eso encontramos cinco grutas de Mitra en Ostia, cuatro en Cornutum, etc.

Aparece en Roma en el primer siglo de nuestra era, traído sin duda por los soldados, comerciantes y esclavos venidos de Persia y regiones colindantes[105]. El emperador Cómodo quiso iniciarse en este culto, que durante el siglo III se propagó también por el occidente, llegando incluso a Inglaterra y a España, casi al propio tiempo que el cristianismo. Es natural que al favorecer los emperadores esta religión, la adoptaran los más altos funcionarios del Estado, comandantes de legiones y gobernantes de provincias. Del tiempo de los Severos se menciona un capellán del palacio: *Sacerdos inuicti Mithrae domus Augustanae*[106]. Diocleciano Galero y Licinio restauran en Cornutum un templo de Mitra: *fautor imperii sui*[107]. Juliano el Apóstata siente una devoción especial por Mitra, cuyos misterios celebra en su palacio de Byzancio[108].

Es curioso que cuando el cristianismo superó al culto de Mitra, éste quiso minar al cristianismo por obra de los maniqueos, que pretendieron conciliar el culto de Mitra *con* el cristianismo. Su influjo llegó, pues, hasta la Edad Media.

Cultos Siríacos

La divinidad siria que emigró hacia occidente era *Atargatis*, que los latinos llamaban *dea Syria*[109].

Su culto lo trajeron a Roma esclavos y comerciantes a finales de la República[110]. Nerón se encaprichó al principio con la devoción a esta diosa, que luego no tardaría en abandonar; pero de ese tiempo de fervor quedan varias inscripciones y un templo a la *dea Syra, trans Tiberim, extra pomoerium*. Arruinado este templo, fue reconstruido más lujosamente en el siglo II d. C., en el reinado de Cómodo. Destruido también por un incendio fue restaurado en el mismo solar, pero ya más grande a principios del siglo IV, por Juliano, El culto de *dea Syra* queda bien constatado en su paso, no sólo por las ciudades del litoral, Brindis, Puzzoli, sino también en el interior de la península[111], y luego hasta las provincias de Dacia, Panonia, Britannia.

Atargatis era la esposa de Baál (Hadad), adorado juntamente con ella. Ella es la «señora», Baal «el señor», y los devotos son sus esclavos[112]. Por eso en occidente se la relaciona muy pronto con Júpiter[113], y los griegos la identifican con Hera.

A ella se le atribuía la invención y la protección de las ciudades, por eso lleva la corona mural, Ella mostró la organización de la vida civil y religiosa, enseñando a los hombres la justicia y el culto[114]. En general se la celebra como divinidad bienhechora a la que se deben todas las invenciones útiles de que disfruta la humanidad. Como esposa de Hadad es una diosa de la fecundidad y de la generación[115]. En los templos de la diosa vivían sueltos animales de toda especie, y el falo tenía un sentido capital en su culto. Por eso los griegos la asimilan a Afrodita, y los latinos a Venus[116].

Como la tierra nodriza, se identifica con Rea, o la Cibeles frigia, cuyos cultos se confunden a veces en el Asia Menor. Y cosa notable, la diosa de la fecundidad es servida por sacerdotes castrados[117] que, a veces, sirven indistintamente a *dea Syra* y la *Magna Mater*[118].

Su culto, como la mayoría de los orientales, se celebraba con banquetes, iniciaciones y misterios, que conducían a una esperada resurrección. Así se ve por el epitafio de Gayonas el Sirio, que en tiempo de Cómodo reconstruyó el templo de *dea Syra*: después de haber asistido a las alegrías del banquete yace en su tumba: «*no* debiendo nada a la muerte[119]». «Los devotos de la diosa Siria se figuraban que tras la muerte un águila transportaría sus almas hacia el sol, fuente divina de toda la vida terrestre[120]». Con esta diosa vino también *Baal*, «señor» «divinidad solar», y *Hadada*, identificado a veces con el sol, y en Roma con Júpiter Máximo. Cuando Aureliano (años 270-275) había conseguido dominar la anarquía militar del siglo III, restauró la unidad del Imperio, y quiso también imponer una unidad religiosa. Trajo de Siria el culto del *Sol Inuictus*, sin darle un nombre concreto, con lo cual consiguió que la mayor parte de las sectas religiosas vieran en él su suprema divinidad y la aceptaron sin resistencia[121]. Los adoradores de Atis, de Mitra, de Baal, del mismo Apolo vieron a su dios levantado a la supremacía deseada. Los mismos estoicos y los neoplatónícos veían en el sol la manifestación más alta del alma del mundo.

Una vez, pues, que la reforma de Aureliano fue aceptada, creó para servir al culto del *Sol Inuictus* un colegio de pontífices (*pontifices Solis*), constituido por los primeros personajes del Estado, que se situaron junto al viejo colegio de los pontífices. En el año 274 el sol fue proclamado la gran divinidad del Imperio, y se acuñaron monedas con la inscripción: «El sol señor del Imperio Romano» y se le

construyó un gran templo en el Campo Marte, y se le instituyeron unas fiestas que celebrarían cada cuatros años.

Esta idea de sincretizar y unificar la turba de dioses que pululaba en el variadísimo elenco de dioses admitidos en Roma, satisfizo hondamente, porque los romanos veían que por fin un dios romano desterraba a todos los dioses extranjeros, y los orientales, por su parte, veían que era su dios el que había echado de casa a los dioses romanos. En realidad era una carta de anulación de toda la religión romana, pero de momento no se vio así. El monoteísmo solar permanecería hasta el triunfo del cristianismo.

El cristianismo

La primera referencia que tenemos del cristianismo en Roma pertenece al reinado del emperador Claudio (aa. 41-54), y nos la da Suetonio[122]: *Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultuantis Roma expulit*. Suetonio piensa que Cristo vive todavía en la tierra y, naturalmente, confunde a los cristianos con los judíos. Sin duda se refiere a las controversias de los cristianos con la sinagoga.

En el reinado de Nerón (54-58) nos presenta Tácito[123] la primera persecución de los cristianos decretada por el emperador, como víctimas propiciatorias para apartar de sí a la acusación del incendio de la ciudad, que no podía soslayar con las más grandes dádivas: «Por tanto, para apagar el rumor, Nerón propuso unos reos, a los que castigó con penas exquisitas, el vulgo los llamaba cristianos y los odiaba por sus fechorías. Cristo, de quien han tomado el nombre, había sido crucificado, en el imperio de Tiberio, por el procurador Poncio Pilato; y reprimida de momento la censurable

superstición, brotaba de nuevo, no sólo por la Judea, lugar de donde procedía este mal, sino también por la ciudad…».

En el reinado de Trajano (98-133), Plinio el Joven, gobernador de Bitinia, escribe una carta al emperador para cerciorarse de cómo ha de comportarse con la secta de los cristianos que se difunde rápidamente[124], a la que el emperador responde: «no hay que buscarlos, pero si te son presentados y admiten la acusación, debes castigarlos[125]». Disposición que Tertuliano critica valientemente[126].

No es de extrañar que no obstante las acusaciones caprichosas que contra la vida de los cristianos se hacían, se advirtiera desde muy temprano la sublimidad y la pureza de la doctrina que el evangelio traía consigo, la espiritualidad y limpieza de sus ritos, la seguridad de sus promesas de ultratumba y la perfección moral a que conducía a sus adeptos. Tertuliano exclamaba:

> ¿Qué estandarte enarbolamos sino ante todo la sabiduría, porque no adoramos las obras caducas de las manos del hombre; luego la abstinencia, porque respetamos lo ajeno; la pureza, que no mancillamos ni con nuestros ojos; la misericordia, por la que siempre servimos al necesitado; la misma verdad por la que ofendemos; la misma libertad por la que sabemos morir? Quien quiera saber quiénes son cristianos debe de seguir estos indicios[127].

Por otra parte el mismo escritor africano hace notar la grandeza dé ánimo que sentía el cristiano:

> Si se ve injuriado, se goza; si es apresado, no ofrece resistencia; si se ve acusado no se defiende; si le preguntan, responde; si es condenado, se llena de gloria[128].

Y en otro lugar esta idea casi idénticamente expresada:

> ¿Qué puede hallarse que se parezca a los cristianos? A nadie le da vergüenza, nadie siente disgusto, sino de no haber sido cristiano antes; goza cuando lo injurian; no se defiende si lo acusan, cuando le preguntan responde de buena gana; y da las gracias cuando lo condenan[129].

El cristianismo, pues, religión no autorizada, pero que llevaba en su seno gérmenes universalistas, con la proposición de sus dogmas de un monoteísmo cerrado, opuesto a toda clase de idolatrías y pasiones humanas, no podía entrar en el sincretismo ordenado por Aureliano[130], y el emperador preparó unos edictos de persecución contra él, cuya ejecución fue únicamente impedida por la muerte del señor del imperio. La Iglesia cristiana disfrutó de un período de tolerancia desde la muerte de Aureliano hasta una buena parte del imperio de Diocleciano. Este emperador en los años 303-304 dio cuatro edictos de persecución, cada cual más severo.

Pero la sangre de los mártires fue semilla de cristianos. En el año 311 se da un edicto de tolerancia. En el 313, Licinio, de acuerdo con las decisiones tomadas con Constantino en Milán, da un rescripto en que, precisamente en nombre del sincretismo, se establece la libertad de cultos, La cita va a ser un poco larga, pero vale la pena de transcribir traducido el histórico documento:

> Habiéndonos reunido felizmente yo Constantino Augusto y Licinio Augusto en Milán, y habiendo tratado todo lo concerniente al bien común y a la seguridad pública, creimos que entre los asuntos que exigían preferentemente nuestra atención se contaba la reverencia debida a la divinidad, para dar a los cristianos y a todos la libertad de seguir la religión que quieran, de forma que tanto nosotros, como todos los que se encuentran bajo nuestro poder puedan vivir tranquilos, teniendo a la divinidad del cielo aplacada y propicia. Así, pues, creimos que debíamos de tomar esta resolución, por causas recientes de seguridad, de no negar absolutamente a nadie la facultad de quienes se entregaron a la observancia cristiana o abrazaron en su alma la creencia, que tengan por la más conveniente, de forma que la suma divinidad a cuya religión servimos con el alma enteramente libre, nos preste en todo momento su acostumbrado favor y benevolencia.
>
> Por lo cual conviene que sepa tu honorable persona que es nuestro agrado, que, desaparecidas totalmente las circunstancias contenidas en nuestros escritos anteriores sobre tu modo de proceder con respecto a los cristianos, se abroguen todas las que parecían adversas y contrarias a nuestra clemencia, y ahora libre y sencillamente cada uno de aquéllos que tienen la

voluntad de observar la religión de los cristianos, sin inquietud ni molestia alguna puedan entregarse a su observancia. Hemos creído conveniente manifestar esto a tu íntegra solicitud, para que sepas que nosotros hemos concedido a los mismos cristianos la facultad libre y absoluta de practicar su religión. Y cuando tu sagrada persona vea esta concesión nuestra, deducirá que a todas las demás religiones concedemos la misma facultad libre y generosa para tranquilidad de nuestro tiempo, y para que cada cual se sienta libre de adorar lo que crea en su conciencia, sin que nosotros le coartemos en lo más mínimo ni su dignidad humana, ni su sentimiento religioso. Y pensamos que esto debemos establecerlo en la persona de los cristianos, porque si los mismos lugares, a los que antes solían acudir, habían sido expropiados por escritos que antes te habíamos enviado por nuestro fisco, o comprados por otros, esos mismos lugares se restituyan a los cristianos sin dinero y sin ninguna exigencia de precio, omitiendo todo engaño y toda ambigüedad; los que se lo habían apropiado como regalo, devuélvanlo igualmente y enseguida a los cristianos; tanto los que los compraron, como los que los recibieron en regalo, si pidieron algo de nuestra benevolencia, pidan algo en su lugar, para que nuestra clemencia los atienda también a ellos.

Es necesario que tú procures que todo esto sea entregado a los cristianos sin demora ni tardanza. Y puesto que se sabe que los mismos cristianos no solamente poseían los lugares en que se reunían de ordinario, sino también otras muchas cosas pertenecientes al derecho de su entidad, es decir, de sus iglesias, no de los particulares, todo ello, por la ley que antes hemos indicado, sin ningún género de ambigüedad o de controversia, ordenarás que se devuelva a los mismos cristianos, es decir, a su congregación o grupos, según la norma que antes hemos dado, es decir, que aquéllos que los restituyan sin precio, como hemos dicho, esperen la indemnización de nuestra benevolencia.

En todo lo cual deberás manifestar tu intercesión eficacísima al referido gremio de los cristianos, para que nuestro decreto se cumpla cuanto antes, para que tu clemencia atienda también con ello a la tranquilidad pública. Con ello sucederá, como hemos dicho antes, que el favor divino para con nosotros, que ya hemos experimentado en tantas ocasiones, nos acompañará siempre prosperando nuestras empresas con la felicidad pública. Pata que esta disposición de nuestra benévola voluntad pueda llegar al conocimiento de todos, llevando adelante tu programa, convendrá que tú divulgues este documento y lo expongas para conocimiento de todos, para que nadie ignore la determinación de nuestra benevolencia[131].

Esta neutralidad imperial se fue transformando gradualmente en un favor constante hacia el cristianismo. El

cristianismo tenía abierto el camino, a pesar del intento de reorganización pagana por Juliano el Apóstata (360-363).

El emperador Graciano (375-383) dejó de llamarse *Pontifex Maximus*[132], título que conservaron sus antecesores aunque fueran cristianos; retiró del senado la imagen de la Victoria y suprimió las subvenciones estatales a los sacerdocios paganos, incluso a las Vestales, lo que suponía una separación del Estado de la religión pagana. Teodosio en el 392 declaró al paganismo fuera de la ley. Honorio ordena en 428 destruir los altares paganos, autorizando a los obispos para que intervengan en ello. Por fin Teodosio el Joven (426) mandó destruir todos los templos gentiles y poner en su lugar la santa cruz como señal de expiación.

Los pagani

Pero la idolatría no desapareció al conjuro de los decretos imperiales, como era natural. Cuando en el año 410 tomó Alarico la ciudad de Roma, no faltaron voces que denunciaron el desastre como castigo de los dioses romanos, porque se había abandonado su culto. Otro reducto de resistencia quedó entre algunos filósofos que mantenían la tradición helenística, hasta que en el 529 una disposición de Justiniano[133] les prohíbe la enseñanza y dispersa a los profesores de la escuela de Atenas.

Del mismo modo, y esto resulta más explicable, la religión romana permaneció entre los pobladores de los pueblecitos (*pagi*), llamados por eso *pagani* desde el siglo V por los cristianos. Labradores y pastores que continuaban con sus sacrificios y ofrendas a los Penates, a los Lares, a los Genios y a los Manes. La Iglesia procedió con ellos con todo amor, adoctrinándolos con delicadeza y verdad[134] y no

suprimiendo sus costumbres ancestrales, sino sustituyéndolas y cristianizándolas cuando se podía. No se derriban los *fani*, sino que se dedican a algún misterio de la vida de Cristo, a la Virgen Santísima o algún mártir. Los calvarios e imágenes de la Virgen y los santos sustituyen a los *Lares compitales*. No se suprimen los *ambarualia*, sino que se organizan procesiones cristianas para bendecir los campos a fin de que el Señor los fecunde y conceda espléndida cosecha a los labradores, las letanías mayores de San Marcos el 25 de abril. El día de los difuntos llevamos a los sepulcros de nuestros muertos oraciones y flores, como los paganos en el día de los *Violaria* y *Rosaría*, y la forma de nuestras oraciones litúrgicas, es en substancia, la de las preces romanas.

Pero en el fondo, la religión cristiana trajo una renovación total del hombre, que resumimos con estas palabras de San Agustín:

> Tú, religión cristiana, enseñas cuidadosamente a quiénes se debe el honor, el afecto, la reverencia, el temor, el consuelo, la amonestación, la enseñanza, la reprensión, el castigo, demostrando cómo, sin que todo se deba a todos, a todos se debe la caridad y a nadie la injuria[135].

II
EL EJERCITO Y LAS ARMAS

1
Tiempos de la monarquía

No hay pueblo de la antigüedad cuyas instituciones militares ofrezcan un interés semejante a las del pueblo romano. El estuvo siempre con las armas en ristre, y con su sabia organización militar conquistó todo el mundo. Según la leyenda, recogida por Titio Livio, Rómulo, después de su muerte, se apareció a Julio Próculo y le dijo:

> Anda y anuncia a los romanos que es voluntad de los dioses celestiales que mi Roma sea la capital del mundo. Por tanto que ellos practiquen el arte militar, y que sepan, y que así lo comuniquen a sus sucesores, que no habrá poder humano capaz de resistir a las armas romanas[1].

Ya sabemos que en ningún aspecto nos es bien conocida la vida romana en la época más remota. Admitimos, porque en algo tenemos que fundarnos, el establecimiento de las tres tribus romanas: Ramnes, Titios y Lúceres, divididas en curias, gentes, familias y casas. Cada una de las mil casas contribuía con un soldado de infantería, de donde *miles*, y cada gente con uno de caballería, *eques*. Como cada tribu contaba con mil casas y cien gentes, automáticamente nos encontramos con 3000 *milites* (infantes), y 300 *equites* o *celeres* (jinetes), mandados por los *tribuni*, y todos bajo la capitanía del rey[2].

1. *Formación del ejército*

La formación del ejército no precisó ninguna convención ni ordenamiento preestablecido, es una deducción necesaria ante la proximidad de pueblos extranjeros que fácilmente sentían apetencias de los frutos del campo romano y de los logros del comercio del pequeño emporio latino establecido entre las colinas de Roma y el puerto de Ostia. Al enemigo atacante no se le podía rechazar de una forma individual, ni a la desbandada, sino con un cuerpo de hombres equipados, organizados y ejercitados (*exercitus*) para la defensa. Y estos hombres no podían ser cualesquiera, sino los hábiles, escogidos (*legio*) entre todos, aunque todos debían de estar prontos para la defensa de los bienes comunes.

Todo ciudadano era un guerrero, todos debían defender a la patria según sus fuerzas. A medida que los ciudadanos van aumentando en número, se va acrecentando también el contingente de soldados y no es preciso que todos tomen parte en todas las acciones militares. Cuando el rey llamaba a las armas, cada *gente* se reunía con las del pequeño cantón en que habitaban. Las diversas gentes que formaban la misma *curia* se agrupaban entre sí, luego se reunían las curias de una misma tribu, y la reunión de las tribus formaban la legión. La caballería se constituía de una manera semejante: cada gente presentaba un caballero, los diez caballeros de la curia formaban la escuadra o decuria, y las diez decurias formaban una centuria. Quien determina entre los suyos el número de infantes y de caballeros eligiendo los necesarios para cumplir el número exigido por el rey, es el jefe de la *gens*. Rómulo —según la tradición— impuso 1000 infantes y 300 caballeros por tribu[3]. La experiencia, la habilidad y la pericia lograda en combates precedentes eran las únicas razones por las que algunos ciudadanos se veían puestos al frente de las tropas de

a pie (*tribunus militum*), o de caballería (*tribunus celerum*). Todo esto es controvertible, porque no tenemos datos seguros hasta el tiempo de Servio Tulio, pero tuvo que suceder de alguna forma semejante.

Como jefe del ejército iba el rey, que era conducido en carro al lugar de la batalla, y luego combatía a pie. El carro quedaba en un lugar próximo como refugio y medio de escapar en caso de salir derrotado, y de perseguir al enemigo, si salía vencedor. El carro del siglo VIII debía ser sumamente sencillo: dos ruedas, sobre ellas una pequeña plataforma y dos caballos. Semejante en todo a los carros micénicos. No parece que pueda sostenerse la afirmación de Pais; «los caballeros romanos, en un principio, combatieron en carros[4]», porque aunque el uso de los carros en la guerra en el oriente es cosa segura, en Italia central no hay testimonio alguno. Lo más que tenían los caballeros romanos era un caballo, en el que rápidamente se trasladaban de un lugar a otro (*celeres*), como el rey en el carro, pero luego desmontaban y combatían a pie como hoplitas. Estos soldados *celeres* serían instituidos ya por Rómulo, según Tito Livio[5]. Su armadura era pesada y completa. Los infantes deben equiparse por su cuenta y, por tanto, la condición y cualidad de sus armas dependen de su fortuna.

Naturalmente que no puede defenderse con rigor la hipótesis de que Rómulo organizara el cuerpo de caballería de los céleres, haciendo de ellos su guardia personal, y que luego Numa, rey pacífico, los disolviera por ver en ello el medio de que se sirvió Rómulo para defender su tiranía. Sin duda ninguna que el atribuir la institución de los céleres a Rómulo no puede hacerse más que por el ansia de dar antigüedad a este componente del ejército. Es mucho más verosímil que este cuerpo de caballería estuviera formado por unos soldados voluntarios, que al mando de un Lucumón, vino de la Etruria

para ayudar a Anco Marcio o a Tulo Hostilio en guerra contra los Sabinos, y que en agradecimiento a sus servicios les permitieron aposentarse en el monte *Querquetulanus*, llamado desde entonces Celio, porque el nombre de este jefe etrusco sería Celero o Celio. Una vez que Tulo Hostilio introdujo los céleres etruscos en Roma, los conservó a sueldo como guardia personal suya y fuerza principal de su ejército. El comandante o jefe superior de los céleres desempeñó a partir del reinado de Tulo Hostilio un papel preponderante en Roma. Fue como el jefe de la cohorte pretoria que no tardó en ser prácticamente el jefe de todas las tropas, tanto de a pie como de a caballo. Convertido en el lugarteniente del rey, tuvo derecho de hacer levas de soldados, de reunir los comicios y se sentaba en las asambleas junto a las más altas dignidades del sacerdocio como eran los Flámines[6]. Valerio Antia, que escribía en tiempo de Sila, y a quien cita Dionisio de Halicarnaso[7], dice que «el jefe de los céleres tenía bajo sus órdenes tres centuriones armados de lanza, que le acompañaban en la ciudad, y le servían como ayudantes de campo».

En efecto, después de Tulo Hostilio, se ve a cuatro comandantes de los céleres subir de tal forma en su poder que se hicieron sucesivamente con el reino: Tarquinio el Viejo, Servio Tulio, Tarquinio el Soberbio y L. Junio Bruto. La constitución del cuerpo de céleres bajo un jefe superior está atestiguada por los hechos, pero no sabemos nada de su organización en centurias. Ciertamente era un cuerpo destinado a luchar lo mismo a pie que a caballo, como los legionarios[8] y que por ello pudo estar constituida como luego se organizó la cohorte.

Por este hecho ha podido relacionarse el *tribunus celerum* de los reyes con el *magister equitum* de la república, porque este último era el lugarteniente del dictador, como el primero

lo era del rey. Los céleres, desde luego, están relacionados con la influencia etrusca en Roma, en la época de los reyes y desaparecieron con el último de los Tarquinios. Luego reaparecen bajo él imperio de Augusto[9], recuperando el favor de ser guardia personal del emperador, como lo habían sido de los antiguos reyes.

2. *Organización de Servio Tulio*

El reclutamiento

Servio Tulio organizó todo el pueblo a la manera de un cuartel, tomando como base los bienes que cada uno poseía[10]. La cantidad de la fortuna determina las clases en que el pueblo queda dividido; y cada clase, según el número de habitantes de que se componga, ofrecerá más o menos centurias. Los poseedores del censo máximo, es decir, de más de 20 yugadas de terreno y más de 100 000 ases, formaron 18 centurias. Los individuos que de aquí se saquen podrán equiparse por lo menos de dos caballos y mantenerlos a su costa mientras deban de estar en activo. Las cinco clases siguientes servirán a pie, pero en condiciones diversas según su categoría, marcada por el censo. De aquí resulta que cada una de las centurias ofrece un número de hombres capaces de llevar las armas. La primera clase presentaba 20 centurias de *iuniores* y otras tantas de *seniores*; la segunda, la tercera y la cuarta treinta centurias en conjunto de cada clase; la quinta, quince centurias de cada especie; a las que hay que añadir cinco centurias de armeros, carpinteros, artesanos y músicos, que, si bien no poseían el censo necesario, estaban enrolados por derogación del principio general. Servio Tulio tiende a crear un ejército mixto de patricios y de plebeyos y constituir un cuerpo de reserva para la guardia de la ciudad, cuando

haya de lucharse en las fronteras del Estado. Todos los propietarios deben estar dispuestos a defender la patria. Pero de entre estos hombres no todos se hallan en las mismas condiciones físicas. Los hay jóvenes y mayores: unos, de 17 a 40 años, formarán las centurias de *iuniores*, y los que pasan de los 40 las de los *seniores*[11].

No sólo hay que luchar en primera línea, hay que tener protegida la retaguardia y no paralizar, por otra parte, la vida civil y económica. Los *iuniores*, preferentemente, serán empleados en el servicio exterior, al paso que los *seniores* montaran la guardia en el interior del Estado[12] y, al mismo tiempo, seguirán cultivando los campos propios y de los *iuniores* que lo precisaran, mirando todos al bien común que, en definitiva, era el bien de cada uno.

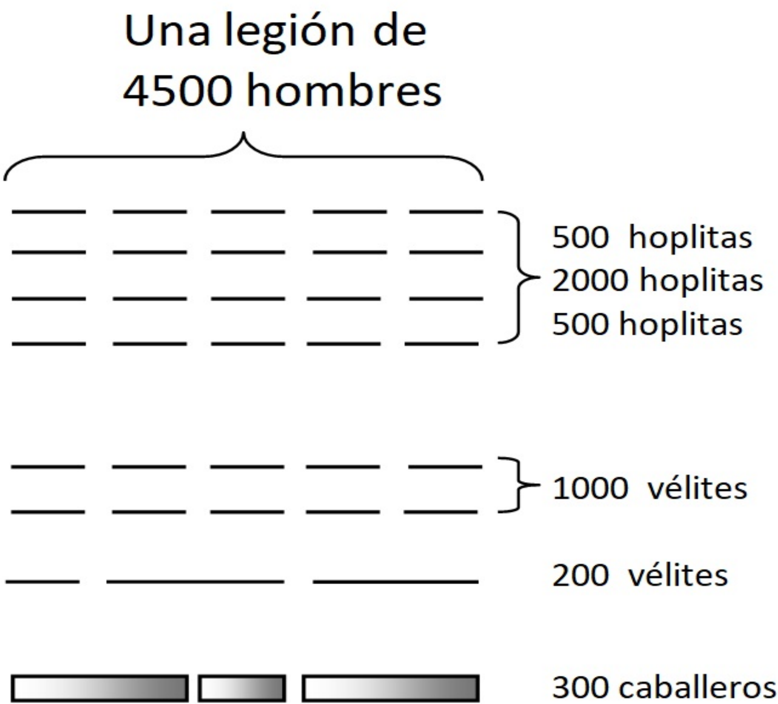
Organización de la falange[13]

La unidad militar seguirá siendo la legión; pero organizada en falange a la manera dórica.

Cada legión se dividía en 42 centurias, 4200 hombres. De ellos 3000 hoplitas, o totalmente armados, sacados 2000 de la primera clase, 500 de la segunda y otros 500 de la tercera; y 1200 vélites, o armados a la ligera, procedentes 500 de la cuarta clase y 700 de la quinta.

Se organizaban en seis filas de espesor, presentando un frente de 500 hombres con armas pesadas. Las cuatro primeras filas de la falange las ocupaban los hoplitas, con armadura completa. En la quinta y sexta fila iban los de la segunda y tercera clase, algo menos armados. Como tropa auxiliar se añadían los 1200 vélites, formando la última fila, e iban armados a la ligera. Los de la quinta y sexta fila ocupaban rápidamente las bajas que pudieran ocurrir en las primeras líneas. Los vélites protegían la retaguardia de la falange y, en

su caso, se desplegaban con los 300 caballeros para envolver al enemigo. Eran los encargados de abrir el combate y de escaramucear; pero, como no llevaban más que hondas y venablos, pronto tenían que volverse a la retaguardia.



La organización de Servio Tulio afectó también a los jinetes. Permanecen las seis centurias primitivas, pero fueron compuestas de *seniores*, que luego se llaman los *sex suffragia*. A ellos se añadían doce nuevas centurias integradas por *iuniores*, que formaban la caballería activa, porque las primeras constituían la reserva[14]. Desde ahora hasta el tiempo del Imperio habrá 18 centurias de *equites* para los cuales ni cambiará la forma de elegirlos, ni su número, ni su organización[15]. La *recognitio equitum*[16] era una ceremonia sumamente simpática, que tenía lugar en el Foro, después de hacer el censo general de todos los ciudadanos[17]. Cuando el censor llamaba a cada uno de los caballeros por su propio

nombre, el interpelado se presentaba delante del censor con su caballo[18]; si éste lo juzgaba digno de permanecer en el cuerpo, le decía: *traduc equum*[19]; pero si por cualquier causa lo creía indigno, le intimaba: *uende equum*[20]. Y se confeccionaban las listas añadiendo en ellas los caballeros de nueva creación[21].

Los caballeros

Para figurar entre los caballeros había que reunir ciertas cualidades: 1) Edad. No menos de 17 años. La edad superior dependía del criterio de los censores[22]. Prácticamente en la caballería activa militaba siempre la flor de la juventud[23]. 2) Físicamente debían ser vigorosos. Una revisión periódica iba descartando a los que perdían cualidades. Nunca servían en este cuerpo más de diez años. 3) Honorabilidad. Era un cuerpo de selectos. En su formación, como hemos visto, intervenía el censor, que es el maestro de las costumbres. Los ejemplos de caballeros degradados por falta de honorabilidad son muy numerosos[24]. 4) Fortuna. Según la ordenación de Servio Tulio[25], durante la monarquía y principios de la república, los caballeros debían alcanzar una determinada cantidad de bienes para poder figurar en este arma. Las centurias de los caballeros se forman de los ciudadanos que tienen las fortunas más elevadas (*censu maximo*)[26]. Con todo, pronto se eligieron también jinetes entre los ciudadanos voluntariamente presentados. 5) En cuanto al nacimiento la única condición exigida era ser hijo de padres libres; aunque siempre se procuraba elegirlos de entre las familias más antiguas[27]. Los *sex suffragia*, eran patricios, por lo menos en un principio.

La primera preocupación del elegido para el arma de caballería era comprar un caballo, o mejor dos, y el equipo

correspondiente, porque en la Roma republicana el soldado debe equiparse por su cuenta. De todas formas, el Estado les indemnizaba al empezar el servicio con un donativo *aes equestre*, de mil ases o cien denarios, y un tanto anual para alimentar al caballo, *aes hordearium*, dos mil ases o doscientos denarios. Este dinero lo obtenían los censores por los impuestos a las viudas, a los huérfanos y a los célibes[28].

Los caballeros se distribuían en turmas de treinta hombres y cada turma se componía de tres decurias de diez hombres[29]. A la cabeza de cada decuria iba un decurión que mandaba sobre sus nueve compañeros. El primero que hubiera sido nombrado decurión conducía a la turma, y en su ausencia el segundo[30]. Los decuriones eran nombrados por los censores. Cada decurión tenía un *optio*, elegido por él[31].

Parece que en los primeros tiempos los caballeros combatían en luchas singulares precedidas de desafíos como en los torneos de la Edad Media[32]. Así vemos combatir a Brutus y a Aruns[33]; a Cornelio Cosso y al lar Tolumnius[34]; y otros muchos[35]. Pero ordinariamente combatían en masa. Ellos iniciaban el combate, cargando sobre el enemigo y hostigándolo por los flancos, para que la infantería pudiera atacarlo por el centro[36]. No era raro que después de haber dado el primer golpe a caballo, bajaran a tierra y combatieran como legionarios, como sucedió en la batalla del lago Regilo[37]; y luego volvían a montar para iniciar la persecución del enemigo ya superado[38].

Para la carga, la caballería se ordenaba en filas cerradas, se quitaba el bocado a los caballos y se los conducía a golpe de espuelas y dirigiéndolo con las piernas y todo el cuerpo. Esta táctica, si bien muchas veces resultó eficaz, otras, como en la batalla de Tesino[39] y de Cannas[40] fue desastrosa para el ejército romano. A partir de la segunda guerra púnica, se

modificó la táctica: los caballeros permanecieron siempre montados.

Ingenieros y accensi

Además hay que contar dos centurias de ingenieros, dos de músicos y una de *accensi uelati*.

Las dos centurias de ingenieros, es decir, de obreros, *fabri tignarii* (carpinteros) y *fabri aerari* (herreros) eran sumamente necesarias para la construcción de los parapetos, puentes, etc., y sobre todo para la fabricación y reparación de las armas que podían estropearse y se perdían. El Estado se preocupaba de tener en el campamento cuanto podía necesitar[41], por tanto, desde el primer momento tuvo que haber en el ejército *fabri*, para toda clase de obras de ingeniería. Los vemos ya ordenados en dos centurias en la organización que hace Servio Tulio del ejército, porque ellos eran, como dice Cicerón, «de suma utilidad para la república[42]». Los miembros de estas centurias no se consideran como soldados, no van armados, ni luchan jamás[43]. Sin embargo, ocupaban un lugar importante en el ejército. Según Cicerón, que reduce a una sola centuria a los *fabri tignarii*, que Dionisio distribuía en dos, los ingenieros estaban asignados a la primera clase de soldados: «Las centurias de los caballeros, aumentadas en seis nuevas, y la primera clase, añadiendo a ella la centuria de carpinteros, que se comprende en ella á causa de su extraordinaria importancia en la ciudad[44]», y Tito Livio atribuye la misma condición a las dos centurias[45], pero Dionisio sólo a la segunda[46]. No hay que extrañarse mucho de esto ya que las primeras clases son las que van plenamente armadas y están siempre en la primera línea.

El cometido de estas centurias era construir los campamentos de invierno, reparar las máquinas de guerra y fabricar armas[47]. Livio agrega, que también transportaban esas máquinas[48]. Ellos formaban convoyes con los materiales y herramientas necesarias y ya que montaban y desmontaban las máquinas, ellos se encargaban de su conservación y arrastre. Pero no las manejaban militarmente, porque eran artesanos y no artilleros. No formaban una compañía militar, ni pertenecían a tal o cual legión, sino que atendían a todo el ejército. Dependían del general a través del *praefectus fabrum*.

Los músicos muy útiles para transmitir las órdenes necesarias y para estimular a los combatientes en la batalla.

Los que en la organización de Servio Tulio no pasaban de 1500 ases, no entraban en la formación de las cinco primeras clases, se llamaban *accensi uelati* y se adscribían a las legiones como suplementarios, yendo a la guerra, pero sin armas, *uestiti inermes*, para reemplazar a los muertos o a los enfermos. En Roma formaban una centuria especial que tenían voz y voto en los comicios. En el ejército eran soldados de complemento. Como en un principio el servicio militar era gratuito y los ciudadanos se armaban y equipaban a sus expensas, los pobres, no pudiéndose comprar las armas adecuadas, iban sin defensas y lo único que llevaban era un palo, o lanzas o jabalinas que ellos se hacían de las ramas de los árboles, constituyendo de esa forma una especie de infantería ligera, al propio tiempo que desempeñaban algunas funciones inferiores y sustituían a los legionarios que causaban baja. En la época en que el ejército iba organizado en falange, estos hombres ocupaban los últimos lugares de la formación, en donde no se precisaban las armas protectoras, ya que iban defendidos por los primeros, ni de mucha experiencia militar, puesto que la función de los últimos era casi únicamente dar solidez al compacto de la falange. En este

sentido recibieron diversos nombres: *accensi, adscripti, superuacanei, supernumerarii*, Varrón los llama *ferentarii*, porqué no llevan más armas que unas piedras y algún proyectil, por ello también se les llamaba *rorarii*, porque merodeaban en torno del enemigo cayendo sobre ellos como un ligero rocío antes de que llegara el chaparrón o el aguacero fuerte de la falange, o de la legión, según la época.

Cuando en el año 406 a. C., decretó el senado que se pagara un sueldo a los soldados, los *accensi* pudieron procurarse armas más eficaces que las hondas o los palos, y se proveyeron de jabalinas y de lanzas como los triarios. Entraron por primera vez en una acción victoriosa bajo las órdenes de T. Manlio en la guerra contra los latinos[49], totalmente desarmados[50]; son tenidos por unos como soldados destinados a cubrir bajas, y por otros como personal administrativo, encargado del aprovisionamiento y de los transportes.

En conjunto, pues, en la ordenación atribuida a Servio Tulio, el ejército romano constaba de unos 20 000 hombres. Los *proletarii* están exentos del servicio militar[51]; pero en caso de suma emergencia pueden ser incorporados al ejército[52].

Cuando aumentó el número de ciudadanos no se añadieron nuevas centurias; se engrosaron éstas en el número de individuos, presentándose más nutridas y, por tanto, con mucha mayor posibilidad de relevos.

Puesto que según el común sentir de los expositores modernos esta ordenación expuesta por Tito Livio[53] y por Dionisio de Halicarnaso[54] corresponde a una situación posterior a la de Servio Tulio, no habrá inconveniente en hablar ya de la división de la infantería en *principes, hastati* y *triarii*[55]. Los *principes* o soldados de la primera línea; los

hastati de la segunda y los *triarii* de la tercera, tienen su mejor explicación en la organización legionaria en tres líneas, en lugar de las siete de la falange.

Exercitus, legio, acies

Hasta la reforma de Servio Tulio nos es muy difícil el poder hablar tanto del reclutamiento de los soldados como de su organización en el *exercitus - legio - acies*. De tiempos de Rómulo hemos recibido sobre todo el nombre de *exercitus*[56] y una vez *legio Romana*[57] sin que por ello se nos ocurra pensar en la organización de la legión propiamente dicha, sino en una palabra equivalente a ejército, lo mismo que cuando habla de *acies* en la lucha sostenida por los sabinos en el Foro. En tiempos del mismo rey se desarrolla una *pugna equestris*[58] que correría a cargo de los *celeres* de que hemos hablado.

Exercitus es también el nombre usado constantemente en tiempos del rey Tulo Hostilio[59], excepto una vez[60] en que también habla de *legio Romana*, como sinónimo de *exercitus*. Vencidos los Albanos, se trató de servirse de ellos en el ejército de Roma, como de buenos aliados, pero vista la traición de su jefe Metio, Tulo Hostilio envió la caballería romana para que destruyera la ciudad y trajera a Roma a todos los Albanos. Se les designó para ellos el monte Celio, y el mismo rey de Roma, construyó en aquel paraje su palacio, entre los nuevos ciudadanos. Con ello el pueblo romano duplica el número de sus ciudadanos[61], y como es natural, el de su ejército. Elige el rey 12 turmas de jinetes entre los albanos, y en cuanto a las legiones completa las existentes con los nuevos refuerzos y forma otras de reciente creación[62]. En su nueva guerra contra los sabinos, ya se habla de la solidez de la infantería y de la abundante caballería romana[63] hasta el

punto de que rodeando ésta al ejército sabino no lo dejó maniobrar: «Una violenta carga de caballería puso en desorden las líneas de los sabinos; y desde ese momento ya no pudieron ni restablecer el combate, ni mantenerse, ni huir sin el peligro de sufrir grandes pérdidas[64]».

También durante el tiempo de Tarquinio el Viejo se habla únicamente de *exercitus*[65]. Cree que precisa más caballeros en su ejército y para aumentar su número pretende añadir algunas tribus más a las tres tradicionalmente existentes, pero se le opone el augur Atto Navio[66]. Sin cambiar nada en las centurias de la caballería se limitó a doblar sus efectivos para conseguir en ellas 1800 jinetes. Se conservaron los mismos nombres pero se añadieron «nuevos» para designar a los efectivos supletorios. Hoy aparecen desdoblados y se llaman *sex centuriae*[67]. Con este contingente se lucha de nuevo con los sabinos, a los que la caballería romana rodeó por las alas de forma que los sabinos, al verse copados, no pensaron más que en la huida, pero en ella no se libraron de sufrir una atroz matanza[68].

Llegado el rey romano a la ciudad sabina de Colada, ésta determinó entregarse, y es curiosa la fórmula de rendición usada en aquel tiempo y que nos conserva Tito Livio:

> He aquí cómo, según los documentos que conservamos se entregó la ciudad de Colatia. El rey pregunta:
>
> —¿Sois vosotros los legados y los portavoces mandados por el pueblo colatino para entregarnos al pueblo colatino y a vosotros mismos?
>
> —Sí, lo somos.
>
> —¿Es libre y señor de sí mismo el pueblo colatino?
>
> —Lo es.
>
> —¿Os entregáis a vosotros mismos, al pueblo colatino, ciudad, tierras, agua, términos, templos, ajuares, objetos sagrados y profanos en mi poder y en el del pueblo romano?
>
> —Sí, nos entregamos.
>
> —Y yo por mi parte os recibo[69].

La organización de Servio Tulio, expuesta en Livio, 1, 43 es ante todo militar, como se ve por el capítulo siguiente del mismo historiador. Su organización se refiere especialmente a las levas de soldados más que al encuadramiento táctico en los cuerpos de ejército. Sin duda ninguna lo interesante era que la patria podía contar para su defensa con todos los hombres hábiles para manejar las armas, y cada uno se enrolaba en un principio donde era más útil y necesario, sin que podamos hablar de su estructuración en diversas legiones en el tiempo de la monarquía. Las referencias que nos dan Tito Livio[70] y Dionisio de Halicarnaso[71] fácilmente pueden responder a tiempos posteriores, cuando ya se había cambiado la constitución y es muy normal que atribuyan y mezclen las formas de diversas épocas. Los *seniores* estaban ya enmarcados permanentemente de forma que a cada convocatoria ya sabían hasta el lugar que les correspondía defender. A los *fabri* y *cornicines* se los congregaba en cada caso según pidiera el género de la campaña que se iba a efectuar. Nuestras dudas persisten, sobre todo al hablar de los *iuniores*.

3. *Armas (*desde el principio hasta Servio Tulio*)*

Consideraremos primero las armas ofensivas y luego las defensivas.

1) *Ofensivas*

Tito Livio enumera las armas que llevan los soldados de las distintas clases, desde la armadura de los que hemos llamado hoplitas, con su *galea, clipeum, ocreae, hasta* y *gladius*; hasta los de la quinta clase, que no llevan más que *fundas* y *lapides missiles*[72].

a) *El hasta*

El *hasta* era el arma nacional de todos los latinos. Llamada en sabino *cutis*, como dice Paulo Festo: «En sabino el asta se dice *curis*. Por tanto, a Rómulo que iba siempre armado de asta se le llamó Quirino, y por él se llamaron los romanos Quirites[73]». De donde *Quirites* significaría los *hastati*, o portadores de asta. Desde luego el asta o lanza es el signo de la propiedad quiritaria, y lo que se vendía como bien público se hacía *subhasta*.

En un principio el asta de los latinos estaba desprovista de metal, era un venablo endurecido al fuego, la *usta sudes* de Propercio[74], llamada también *hasta pura*. El *hasta ferrata* fue introducida por Servio Tulio, que la puso en manos de las tres primeras clases[75].

Teóricamente se distinguen muy bien la lanza y el venablo: la lanza es un arma dotada de un asta o palo largo en cuya extremidad está fijo un hierro puntiagudo y cortante en forma de cuchilla; el venablo es un arma corta y arrojadiza (*ueru, uerutum, pilum, gaesum, falarica*). Prácticamente es más difícil distinguirlos, porque el asta puede ser más o menos alargada, aunque de sí se supone siempre mayor que los venablos, y los nombres pueden intercambiarse con facilidad. Así, por ejemplo, la palabra *contus* se aplica unas veces a una lanza muy larga, con la punta muy corta[76], y otras a un venablo de dimensiones medias. Es cierto que los venablos son siempre armas arrojadizas, pero también las lanzas, aun las más largas, se pueden arrojar. Las cualidades de toda buena *hasta* son longitud, solidez y ligereza. Puntas de lanza antiguas se han hallado en bronce y en hierro. Su tamaño medio es de 25 a 30 cms. Eñ tiempo de Servio siguen la lanza y el venablo, pero a las armas arrojadizas se les añade el *ammentum o amentum*, una correa que se les ataba para

lanzarlos con mayor fuerza y a mayor distancia[77], produciendo en el arma arrojada un movimiento de rotación.

b) *El pilum*

El *pilum* entró pronto como arma mortífera en la infantería romana. Unos le dan procedencia sabina[78], o etrusca[79], o samnita[80]; pero otros la hacen esencialmente romana[81]. Se diferencia del *hasta* propiamente dicha, en que ésta es ante todo una vara puntiaguda en la cual se fija una punta en forma de hoja; en el *pilum* lo más importante es el hierro, ya sea redondo, hexagonal o cuadrangular; él constituye la tercera parte del arma, y el mango se hunde en la longitud del hierro. Es arma esencialmente arrojadiza, y una de las más terribles que usaba la infantería romana.

El *pilum* no figura entre las primeras armas de la falange de Servio, pero ya se usa en Roma hacia el año 494 a, C.[82] y por los etruscos en el 484[83]. En el 477 la pone también Dionisio de Halicarnaso en manos del ejército romano[84]; noticias que están confirmadas por los hallazgos arqueológicos.

c) *El gladius*

La espada es una de las primeras armas con que se equipa el soldado romano[85]. Aunque en los enterramientos se hallan menos que puntas de lanza, aparecen en los sepulcros de los ricos a mitad del siglo VIII a. C. Esto parece indicar que en los tiempos más remotos sólo los guerreros de un rango elevado disponían al mismo tiempo de lanza y de espada.

En Roma, durante los siglos VIII y VII, se usan dos clases de espadas: unas largas y de tajo al principio de bronce, luego de hierro. Vienen a Italia desde la Europa central mucho antes de la fundación de Roma. Otras cortas, con frontón de origen micénico, vienen a Italia por mar, también antes de la

fundación de Roma. Esta espada se sobrepone a la septentrional y llega a ser, en formas muy variadas, el machete ordinario de los romanos. Surge luego un tipo de espada itálica con influencia de la septentrional y de la egea. También se conocen algunos ejemplares de sables o espadas encorvadas con un solo corte, usadas ya antes en Persia y en Grecia y en la Península Ibérica. A Italia llega desde Grecia, pero no debió usarse mucho.

Las tres primeras filas de la falange serviana llevan una espada corta, que requiere la lucha cuerpo a cuerpo. La espada corta con el nombre de «Hispana» entra ya en el famoso combate de Manlio Torcuato con el galo, en el año 361 a. C., narrado por Claudio Cuadrigario[86] y Tito Livio[87]. El sable sigue usándose muy poco en tiempos de Servio, y, aunque nunca desaparece del todo del ejército romano, está reservado, al parecer, a los altos jefes.

d) *Clava y hacha*

Antes de Servio Tulio no hay duda que se usó en Roma la clava o maza y el hacha. Era seguramente el arma de los *accensi uelati* que no podían comprarse armas metálicas. En la columna de Trajano figuran los *clauatores*, o soldados equipados con mazas. Sin duda se quiso reproducir en ella todos los tipos de armas nacionales. En el ejército anterior a Servio se empleaba también este arma primitiva y barata. Juntamente con la maza, en la época primitiva abundaban también las hachas de piedra, luego de bronce. En Italia sobre todo se conservaron durante mucho tiempo[88]. Los ejemplares encontrados son o bien simples, o bien con dos cortes (*bipennes*), siempre de bronce. Debieron desaparecer antes de Servio, puesto que no las mencionan ni Tito Livio ni Dionisio de Halicarnaso.

e) *Honda (funda)*

Todos los pueblos primitivos hallaron el medio de lanzar las piedras más lejos y con más fuerza por medio de la honda. Consta de la singular pericia en su manejo de los israelitas y de los fenicios[89]. Plinio atribuye a éstos su invención[90]; los demás autores dicen que los primeros que la usaron fueron los nativos de las islas Baleares[91]. Las hondas más simples consistían en una cinta de cuero, o de lino, o de crin, que en su parte central tenía un dispositivo más ancho para recibir la piedra. Uno de sus extremos se sujetaba a la mano o a un dedo, quedando el otro simplemente apresado entre los dedos. Impulsado por un movimiento circulatorio sobre la cabeza, cuando había de lanzarse la piedra, se soltaba el extremó libre y salía el proyectil con fuerza hacia su destino. Naturalmente se iban completando y perfeccionando, hasta que llegó a convertirse en una verdadera ballesta del tipo de los *onagros*, llamada *fundibalum* o *fundibalus*.

Según el tipo de honda variaba también la forma y el peso del proyectil. Los cantos bien pulidos, trabajados por el mar o por las corrientes de los ríos y de los torrentes, eran su complemento natural, Pero muy temprano se inventaron los proyectiles artificiales de arcilla cocida de tamaño de un huevo de gallina, que enrojecido al fuego podía prender la llama en lugares secos. Pero ya desde el siglo V se conocen en Grecia las balas metálicas, en bronce o en plomo *(glandes)*. Tenían la ventaja de que reconcentrando su peso en un volumen pequeño daba a la honda cualidades muy superiores a las de las piedras. Además de su largo alcance tenía la ventaja de ser invisible, y hería sin poderse resguardar. El manejo de la honda exigía un largo aprendizaje, por eso solían aprovecharse los pueblos que las manejaban ya desde niños. En las guerras púnicas se distinguieron sobremanera

los honderos baleares en el ejército de Aníbal[92], y manejaban hondas distintas, según las distancias y los proyectiles. Llevaban una honda en la cabeza como una cinta, otra en la cintura y otra en la mano. Nada resistía sus proyectiles, ni cascos, ni corazas, ni escudos. No yerran jamás el blanco. Desde pequeños se los somete a un aprendizaje tal, que las madres les ponen el pan en un punto determinado y no podrán comerlo hasta que lo toquen con la piedra de su honda. En Italia ya conocían la honda los italiotas y los etruscos, por lo menos, por eso los romanos las emplean como auxiliares.

En la antigua organización del ejército los *funditores* se sitúan fuera de la falange entre los *accensi, los rorarii* y los *ferentarii, qui fundis ac lapidibus pugnabant*[93]. Durante la República pertenecen a la *leuis armatura*, formando parte de la legión, situados en las alas con los arqueros, y son los que, de ordinario, comienzan la escaramuza. En los combates navales preparan el abordaje[94].

2) *Armas defensivas*

Lar armas defensivas atribuidas por Tito Livio a esta época son *galea, scutum, clipeum, ocreae, lorica*.

a) *Galea*

Los cascos protectores de la cabeza debieron ser en todos los pueblos de piel fresca, o de cuero, antes que de metal. Así sucedió naturalmente en el ejército romano, en el que el casco de cuero, *galea*, persistió a lo largo de la historia.

Las primeras *galeae* se formaron con la piel de la cabeza de un animal, que, después de preparada, se adaptaba a la cabeza del guerrero. En diversos monumentos etruscos y romanos aparecen imágenes de divinidades con la cabeza protegida de

esa forma, así Juno en Lanuvio, *Iuno Sospita cum pelle caprina*[95]; Hades en una pintura etrusca lleva como casco la cabeza de un lobo, y Rómulo, según Propercio[96], aparece protegido *galea lupina*. El casco de cuero, en diversas formas, aparece en los sepulcros antiguos, pero sin duda fueron empleados por guerreros débiles económicamente, porque los cascos de metal se conocían en Italia antes de la fundación de Roma. Sin duda esos cascos de cuero fueron pronto reforzados con placas de metal, hasta que, en tiempos de Camilo, quedan generalmente sustituidos por los metálicos[97].

Cascos metálicos de la primera época romana se conservan de varias especies: a') *Cascos bivalvos*, es decir, de dos piezas que se unen en el vértice superior, con molduras convenientes, para que se adapten a la cabeza como una cofia. Su forma más simple es la de un cono sin cresta, o incrustando en las junturas de sus bordes una cresta en forma cónica o piramidal. Otra forma más complicada es la hemisférica u ojival, cuya cresta, bastante alta, presenta una doble curvatura muy elegante. Todo él aparece decorado o repujado. De este tipo se han hallado muchos ejemplares en Corneto, en Vetulonia, etc. Parece de tipo egeo, aunque no se puede asegurar que no sea italiota. b') *Cascos de una sola pieza*. Estos representan una técnica más avanzada. Presentan la forma hemisférica u ojival. Unos, *de tipo egeo*, no tienen rebordes. En la parte superior llevan como un tubo terminado en botón. Este apéndice sería para sujetar el penacho. Otros, *de tipo itálico*, tienen una forma acampanada, con sus bordes cortos pero en forma de sombrero. O no llevan nada para sujetar la cimera, o bien, como en el anterior, tienen incrustrada una columnita. Otros, *de tipo beodo*, de los que se ha encontrado también un ejemplar en Vetulonia y que, por tanto, remonta al siglo VIII. Es idéntico a los ejemplares

hallados en Grecia. Era un caparazón completo en el que solamente los ojos y la boca quedaban sin protección. Era usado por los reyes y por los guerreros pudientes. Se decoraban con cresta y un par de cuernos o plumas.

Los infantes de las tres primeras clases llevan en la falange de Servio el casco de bronce, de las tres últimas clases nada dice Tito Livio, por tanto, podemos suponer que el casco de los más pobres no era metálico, sino de piel o de tela. Los cascos de bronce de dos piezas desaparecen hacia la mitad del siglo VI del ejército romano. Se mantienen los cascos de una pieza, cónicos, acampanados, en forma de cúpula, y los de tipo ático y corintio. Llevan sus cimeras y sus penachos con diversos ornamentos.

b) *Scutum, clipeus*

Otra arma defensiva era el escudo. En los tiempos primitivos, según Diodoro[98], el escudo de los romanos era rectangular; pero en su mayor parte eran oblongos u ovalados, de madera o de mimbre entretejido, recubierto de piel y con un saliente de hierro en el centro (*umbo*) que puede ir unido a un soporte en forma de cruz o de triángulo, para darle fortaleza en el centro. Este escudo ovalado es en el Lacio anterior al siglo VIII.

El *clipeus*[99] era redondo, de bronce. Debió de entrar en el Lacio a finales del siglo VIII. El nombre, *clipeus Argolicus*[100], indica su procedencia griega y su asimilación al *aspis* argólico[101]. Podía ser de madera o de mimbre, y cubierto en el exterior de una plancha de bronce. Su tamaño era de unos 90 cms de diámetro. Se ha encontrado un ejemplar en el Esquilmo de un metro de diámetro. Esto indica que no podía ser de metal macizo, porque hubiera resultado de muy difícil manejo.

El valor intrínseco del bronce y sobre ello el trabajo esmerado que se ponía en su confección, hacía del *clipeus* un arma de coste muy elevado, por lo cual no lo usaban más que los soldados ricos.

Estos dos escudos, usados desde mucho tiempo antes de Servio, fueron las primeras armas defensivas de la falange. Efectivamente, Servio dotó a los soldados de la primera clase de *clipeus* de bronce. Esto, que nos dicen Livio[102] y Dionisio de Halicarnaso, está plenamente confirmado por la arqueología. En estatuas funerarias, figuritas, etc., que se han hallado de este tiempo, casi todos los guerreros van armados de escudo redondo, convexo, decorado. Más perfecto que el anterior, puesto que en lugar de una sola manilla en el interior para sujetarlo, tiene dos, una para el antebrazo y otra para la mano. Los *caballeros*, que siguen luchando también como hoplitas, llevan su escudo redondo de bronce, llamado *parma*. Cuando se organiza del todo la caballería, y los jinetes no combaten más que a caballo, la *parma* será de cuero, menos ovalado que el escudo de la infantería y protegido también con su *umbo*. Los infantes de la segunda, tercera y probablemente también los de la cuarta clase llevan el escudo ovalado, quizás sin cambio alguno de la forma anterior.

c) *Lorica, coraza*

Es curiosa la afirmación de Servio: «Los viejos latinos cuando todavía no tenían armas, combatían con las togas ceñidas[103]», como si la toga arregazada les sirviera de coraza. Es posible que los primeros romanos ya combatieran con pectorales y espalderas de cuero; pero no es del todo inverosímil por otra parte, que, como otros pueblos, no usaran más que la protección del gran escudo que llevaban en el brazo izquierdo.

La coraza, propiamente dicha, fue precedida en muchos pueblos de una cota de tela o de cuero, reforzada con planchas metálicas, que luego se convirtieron en la coraza de escamas. En toda la Italia central, y particularmente en Roma, los soldados protegieron muy pronto su pecho con un pectoral de bronce, que presentaba diversas formas: Unos se hacían en forma cuadrangular con rebordes horizontales rectilíneos y verticales cóncavos. Así, por ejemplo, el hallado en Corneto, en la «tomba del guerriero». Aparece adornado con círculos y cabezas de clavos, y revestido de una lámina de oro decorada. Sin duda estaba adherida a una pieza de cuero, de cuyos extremos salían unas correas que lo sujetaban al cuerpo. Otra lámina de oro parecida ha sido encontrada en Cervetri, destinada a proteger los hombros. Otra figura de Orvieto en una estela presenta un pectoral redondo.

Hacia el siglo VII aparece en Italia la coraza propiamente dicha, compuesta de dos placas de bronce: peto y espaldar. Esta coraza se conoce en Europa en el siglo X, en Grecia en los siglos IX-VIII.

La cota de mallas no debió usarse en la primera época romana, por más que Lydus[104], describiendo según Varrón la armadura de Eneas, diga: «Su equipo militar era en todo conforme al del ejército romano: casco de bronce, cota de mallas, etc.».

La coraza, lo mismo que el casco y el escudo, sufre una transformación hacia mitad del siglo VI, es decir, la época de Servio Tulio. El pectoral primitivo continúa usándose como coraza en la falange serviana, por los soldados de la segunda clase, al paso que los de la primera, llevaban la coraza de dos piezas, como los hoplitas griegos. Estas corazas en los siglos VII y VI de dos estilos, acanalada en forma de teja, y trabajada de manera que reproduce el relieve de la musculatura del

tronco humano, terminada por abajo en una línea sinuosa que sigue el contorno inferior del abdomen. Estos dos tipos de corazas los llevan los caballeros y los infantes de la primera clase en la falange de Servio. Podía ser de bronce o de cuero. Es posible que en el siglo V también se usen las corazas de escamas entre los soldados ricos. Quizás aparezca también en este mismo siglo la coraza de bandas, prototipo de la *lorica segmentata* del tiempo del Imperio. La coraza en bandas tenía adheridas al pectoral y al espaldar correas de cueros reforzadas con placas metálicas rectangulares.

2
Época republicana

I. DESDE CAMILO A MARIO

A. El ejército

1. *Evolución natural*

Por muy narcisista que un pueblo sea, y por mucha xenofobia que sienta, tiene puestos los ojos sobre los adelantos en las técnicas militares y armamentos de los demás pueblos. Es natural, una mejor táctica y unas armas mejor adaptadas pueden producir la victoria aun contando con menos efectivos de personal.

Roma, abierta a cualquier ventaja que advirtiera en los pueblos vecinos, no podía cerrarse a la aceptación de toda mejora que observara en los pueblos con los que se ponía en contacto. Mientras los choques militares se desarrollaron con la Etruria y con los pueblos que combatían como Roma, sintió la utilidad de la falange, pero cuando se enfrentó a los galos, que tenían otro sistema de combatir, advirtió Camilo, el jefe romano, que la falange resultaba una buena presa para un ejército desplegado y de ágil ataque.

La primera lección se la dieron los galos junto al riachuelo Alia, el 18 de julio del año 390 a. C. Los ejércitos presentaban un contingente bastante nivelado: unos 40 000 hombres por cada parte. Los romanos formaron la falange frente a las avanzadillas del enemigo, situado a la otra parte del río, pero los galos desviaron su marcha, pasaron el río un poco más arriba, y, al primer choque, lanzado contra el centro de la falange, quedaron arrollados los romanos. Cundió entre ellos la confusión y el terror. Se atropellaban y se aplastaban unos a otros en una masa ingente, sin que la mayor parte de sus hombres hubiera entrado en combate. Nunca habían sufrido los romanos una derrota igual. La jornada fue tenida siempre como funesta: *dies Alliensis*[1].

Por estas fechas se habían introducido ya algunos cambios en las ordenanzas militares:

a) El rey, como único jefe, mandaba el ejército romano; pero al implantarse la República y sus dos jefes con toda la autoridad cada uno, hubo que desdoblar el ejército en dos divisiones consulares, capitaneada cada una por un cónsul, de ordinario bajo el nombre de *Praetor*. Los dos cónsules mandaban colegialmente el ejército entero, pero como muchas veces acontecía tener que luchar en dos frentes, se organizó todo el ejército en dos cuerpos, que fácilmente podían separarse, para luchar con todos sus efectivos en dos lugares diversos.

b) Antes, las guerras duraban una campaña, de forma que las centurias se organizaban en ejército, luchaban durante parte del año, y luego volvían a atender los trabajos de sus haciendas. Pero cuando Roma se enfrentó a fondo con los Etruscos e intenta conquistarles sus ciudades, como Veyes, Capena y Faleria, la guerra dura ininterrumpidamente diez años (del 406 al 396)[2]. Por primera vez en la historia las

legiones romanas pasan inviernos y veranos sobre las armas durante ese decenio. Es natural que el Estado sostenga económicamente la campaña y dé incluso una paga fija a los soldados[3]. Al soldado raso se le asignaron 3 ases diarios, al centurión 6 y al caballero 9. El pueblo recibió este acuerdo con las mayores muestras de entusiasmo y agradecimiento.

c) Se reforma el armamento.

d) Y, sobre todo, se organiza el ejército en unidades más pequeñas, llamadas manípulos.

2. *La legión*

La enseñanza de los galos fue prontamente aprovechada por los romanos. Puesto al frente del ejército L. Furio Camilo, el vencedor de Veyes, consideró que la falange con que había vencido a los etruscos no era buena disposición para luchar contra los galos. La falange es una enorme masa organizada, buena para recibir un empuje de frente, pero en muy poca amplitud: su frente era muy estrecho, aunque su formación muy profunda. Esto hacía que sólo las primeras líneas fueran perfectamente armadas, con lanzas y espadas largas y ellas sólo estuvieran provistas de armas defensivas. Los que estaban detrás no llevaban escudo, ni casco, y no iban armados más que con lanzas y venablos. Si el enemigo atacaba por el flanco derecho, como sucedió en Alia, los coge al descubierto y a duras penas puede evolucionar. Por otra parte, este ejército no puede moverse más que muy despacio y en terreno completamente llano y guardando absolutamente los tres pies de evolución que, hipotéticamente, se marcan a cada soldado, porque si se aprietan más no pueden hacer uso de las armas, y si dejan huecos, puede penetrar por ellos el enemigo[4].

El carácter de los galos era impetuoso, pero si en el primer empuje no lograban desbaratar al enemigo, fácilmente

abandonaban la empresa y el campo de batalla. Dice un historiador del carácter de la raza céltica: «Una bravura personal sin ejemplo entre los pueblos antiguos; un espíritu franco, impetuoso, abierto a todas las impresiones y eminentemente inteligente; pero al lado de estas cualidades tenía una volubilidad extrema, una gran inconstancia y una repugnancia marcada a las ideas de orden y de disciplina… mucha ostentación y, por último, una perpetua desunión, producto de su vanidad excesiva[5]».

Camilo, pues, ideó una formación para el ejército romano, que, siendo capaz de resistir el primer ataque, pudiera luego moverse con agilidad ante el enemigo defraudado. Introduce una unidad táctica, que es el manípulo, compuesta de dos centurias. Divide la legión en treinta manípulos, que dispuso en tres líneas: de *hastati, principes* y *triarii*, en función de la capacidad combativa de cada orden, según la edad y el armamento que llevaba. Los *hastati* eran los jóvenes más fogosos; los *principes* los varones robustos; y los *triarii* los veteranos encanecidos en la lucha. Los *hastati*, 10 veces 120 hombres, forman la primera línea; los *principes, 10* X 120, la segunda; los *triarii*, 10 × 60, la tercera[6]. Livio asigna 15 manípulos a cada una de las dos primeras líneas[7].

Cada manípulo forma un orden cerrado, pero entre manípulo y manípulo queda un espacio libre para moverse con agilidad. El espacio libre que deja la primera línea, lo cierra detrás el manípulo correspondiente de la segunda línea, con lo cual los *principes* tenían delante de sí los espacios de los *hastati*, y los *triarii* los huecos de los *principes*, de manera que estaban dispuestos en forma de *quicunce*[8]. A este número hay que añadir 1200 vélites, los antiguos *rorarii* que se reparten en números iguales entre todos los manípulos[9].

Los *hastati*, como más anhelosos por pelear comenzaban el combate; cuando estaban cansados, se retiraban por los espacios vacíos de la segunda línea, y los *principes* avanzaban. Si también éstos se cansaban sin poner en fuga el enemigo, los triarios se adelantaban por los huecos que dejaban los *principes*, y entonces las tres líneas combatían en filas cerradas. Esta acción de inclinar la lucha hacia los triarios se convirtió en proverbio: *res ad triarios redit*, se decía cuando amenazaba un grave peligro. Toda esta evolución de la lucha está descrita por Tito Livio[10].

«La primera línea la formaban los *astados*, quince manípulos, distantes entre sí por un corto espacio; el manípulo contaba con veinte soldados de armadura ligera, el resto lo formaban los hombres protegidos con escudo. Este primer frente alineaba la flor de la juventud militar. Luego seguía un número igual de manípulos de edad madura, llamados *principes*, todos con su escudo, y con armas sumamente brillantes. A este contingente de treinta manípulos los llamaban *antepilanos*, porque detrás de las insignias venían otros quince órdenes, compuestos cada cual de tres partes, a la primera de las cuales llamaban *pilum*. El orden constaba de tres banderas, de sesenta soldados, dos centuriones, un abanderado llevaba la insignia; en conjunto, 186 hombres. La primera bandera conducía a los *triarios*, soldados veteranos, de valor probado; la segunda a los *rorarios*, de menos fuerza por la edad y por la inexperiencia; la tercera a los *acensos*, el grupo de menos confianza y, por eso, se colocaba en la última línea.

Dispuestas así las fuerzas del ejército, iniciaban el combate los astados. Si éstos no podían romper la fortaleza del enemigo, retrocediendo poco a poco, recibían en el espacio que quedaba libre entre ellos a los príncipes. Entonces el peso del combate pasaba a éstos, y los astados quedaban detrás; los

triarios permanecían junto a las banderas, con la pierna izquierda avanzada, los escudos apoyados en los hombros, las astas con la punta hacia arriba apoyadas en el suelo, como una línea preparada apoyada al abrigo de un valladar. Si tampoco los príncipes lograban remover al enemigo, insensiblemente iban retrocediendo dejando su lugar a los triarios, de ahí se generalizó el proverbio: la batalla se deja a los triarios, cuando se combate con peligro en algún frente. Adelantándose los triarios y llenados los intervalos entre los príncipes y los astados, enseguida, densificadas las fuerzas, se cerraban todos los huecos y todos a una formaban una línea de ataque cerrada, y, sin ninguna otra esperanza en quien confiar, caían sobre el enemigo; y esto era terrible para el adversario, porque cuando trataba de perseguir a los que creía vencidos veía que de repente surgía otra nueva línea más numerosa y de mayor empuje».

De los que Livio ha llamado «soldados de armadura ligera», dice Polibio: «Cuando se han reunido las legiones, los más jóvenes y los más pobres son designados como *uelites*; los jóvenes más vigorosos son *hastati*; los hombres granados forman los *principes*, y los de más edad los *triarii*. Estos son los diferentes nombres que componen cada legión entre los romanos, las edades y las armas correspondientes. La división se hace de forma que los mayores, llamados triarios, sean unos 600, los principes 1200, los astados otros 1200; el resto lo constituyen los más jóvenes, llamados vélites. Si la legión cuenta con más de cuatro mil hombres, cada cuerpo aumenta su número proporcionalmente, excepto los triarios que siempre son el mismo número… Los diferentes cuerpos se dividen en diez partes y cada una de estas secciones recibe como jefes dos capitanes y dos suboficiales. Los vélites se reparten en número igual entre todos[11]».

La defensa de las insignias se confiaba a soldados escogidos entre los más valientes, que se llamaban *antesignani*[12]. A veces el jefe se sirve de los *antesignani* para emprender alguna operación difícil; en momentos de peligro César les ordena dejar su carga y luchar mezclados con los caballeros[13]. El águila iba confiada al primer manípulo de los triarios, después a la primera cohorte; pero cada manípulo, cada cohorte llevaba a lo menos una insignia particular, que durante el combate se situaba en el centro de cada cuerpo de tropas. Por consiguiente había *antesignani* en cada manípulo o cohorte, y cuando el ejército se disponía en orden de batalla sobre tres líneas, se situaban al frente de cada una de estas líneas. Los *postsignani* eran, por tanto, los soldados que ocupaban los últimos puestos en cada manípulo o cohorte.

Siempre se ha encomendado la defensa de las insignias a los soldados más experimentados, por tanto, es natural, que los recuerde así Vegecio[14], que además dice que los *antesignani* se llamaban también *campigeni*.

En lugar de los tres pies cuadrados que antes se dejaba a cada soldado, ahora tiene seis. Un espacio suficiente para moverse. Todos los soldados llevaban armas defensivas y ofensivas: un *pilum*, la corta espada ibérica, que servía igualmente para el tajo que para la estocada, grebas, casco y escudo de cuatro pies de alto y dos y medio de ancho. Sólo los triarios conservan la lanza larga.

Así como en la lucha de la falange el valor personal quedaba diluido en el conjunto, en la legión cada soldado es una pieza individualmente interesante. Puede llegarse a la lucha individual o de pequeñas unidades. El valor, la habilidad y la conciencia de cada uno se aprovecha íntegramente. Los enemigos tenían que sobrepasar tres líneas, cosa que rara vez conseguían. Lo ordinario era que el enemigo

se desmoralizara ante el rápido relevo de fuerzas frescas y aguerridas en las líneas romanas: «Resultaba terrible para los enemigos, cuando trataban de perseguir a los que creían vencidos, el ver que de repente surgía otra nueva línea más numerosa aún[15]».

El número de soldados de cada legión variaba según las circunstancias: al principio tenía alrededor de 4200, a veces subía hasta 5000; luego contó 6000. En tiempos de Camilo se solían levantar cuatro legiones de 5000 infantes y 300 jinetes[16]. Pero es natural que muchas veces los cuadros reales no coincidieran con los nominales, por las dificultades del reclutamiento, o las bajas producidas, sobre todo cuando se operaba lejos de las bases.

Este número modesto del efectivo global de la legión permite manejarla con facilidad, quedando además la posibilidad de yuxtaponerla a otras unidades básicas. También su variedad interna le da ligereza. Es un pequeño ejército capaz de batirse solo. Los 3000 a 3800 hombres de infantería de línea representan la esencial masa de batalla. Los 1200 vélites o infantería ligera sirven para las escaramuzas y para desarticular la masa enemiga antes del choque en el que no participan. Su parte débil es la caballería formada por 300 jinetes. Va en tres líneas para mayor movilidad. En la tercera, los *triarii*, menos numerosos, de más edad y experiencia. Llevan lanza en lugar de *pilum*; son la reserva. Flexibilidad presenta también la articulación de cada línea en diez manípulos y veinte centurias. Con intervalos entre las varias líneas, cada línea entra en combate en su momento, sin desorden, porque colocados en damero, cada manípulo se mueve según las circunstancias y se desplaza para apoyar a sus vecinos o aprovechar los accidentes del terreno, y las debilidades de la fisura de las filas enemigas. Y, por último, cada soldado tiene un espacio conveniente, en que puede

actuar según su iniciativa. Los legionarios suelen ser hombres muy experimentados y llevan asimilada la esencia de la guerra, y del deber de cada momento.

Las antiguas centurias de los *fabri* y los *musici* quedaron encuadradas en la plana mayor de la legión. Los *accensi uelati* siguen en retaguardia como administradores e intendentes.

Al ejército le seguía una especie de lastre amorfo, compuesto de una multitud de ayudantes de los soldados, que en realidad eran siervos suyos que llevaban para que los atendieran. En conjunto se llamaban *seruitia*, pero según el servicio específico que prestaran se llamaban *calones, agasones, muliones*… *Lixae* de ordinario son las personas libres que siguen al ejército como cantineros, cocineros, panaderos, cómicos o ejerciendo cualquier clase de comercio en relación con el ejército. Los siervos de los oficiales se llamaban *caculae*[17]; seguramente en cada cohorte habría algunos siervos que prestaban los servicios más humildes y se llamaban también *caculae*. Según Accio las palabras *mercenarii, calones, famuli, metelli* y *caculae* en el ejército son sinónimas[18]. Los jefes superiores eran atendidos por soldados *accensi* y *supernumerarii*[19].

El número de estos esclavos y vivanderos era muy elevado ya durante la República[20]; según Quintiliano su número iguala al de los soldados[21]. Su multitud obstaculizaba a veces el movimiento del ejército y por eso muchos generales trataron de reducir su número, o arrojándolos lejos del ejército o prohibiendo a los soldados que tuvieran siervos en el campamento[22].

Cuando el ejército estaba en marcha los calones seguían a la legión en que servía su señor. Dice Vegecio que mucho antes de su época, para que los calones y bestias de carga no sirvieran nunca de estorbo, se les organizó militarmente,

distribuyéndolos en bandas de doscientos anímales cada una con sus conductores correspondientes, bajo una insignia especial y un jefe escogido entre los más experimentados de ellos. César los presenta una vez poco favorablemente: «Y a su vez los *calones* que desde la puerta Decumana y desde lo más alto del monte habían visto a los nuestros pasar el río vencedores, saliendo a hacer su botín, cuando volvieron el rostro para atrás y vieron que los enemigos se hallaban en nuestros campamentos, precipitadamente huían a todo correr[23]». Ellos iban desarmados, sirviéndose únicamente de una maza, o garrote, pero cuando los legionarios se retiraban, mal podían resistir el empuje de los galos; pero luego… «los *calones*, viendo a los enemigos consternados, a pesar de ir sin armas, se lanzaban contra los armados[24]».

Después de las derrotas infligidas por Aníbal, el ejército se tuvo que reclutar en algunas levas incluso entre los esclavos, y hubo que rebajar el censo para la admisión de los ciudadanos al servicio militar[25].

La caballería sigue formándose con los más ricos, pero el Estado les paga los gastos con el llamado *aes equestre* y *aes hordearium*. Más tarde incluso les dará los caballos. La caballería va perdiendo importancia militar hasta que Aníbal consigue muchas veces sus victorias por su superioridad en la caballería, y Roma la refuerza con contingentes de los aliados, sobre todo, los que estaban más habituados a tratar los caballos, como los númidas, los moros[26], etolios, tesalios, tracios[27]. Se forma la caballería auxiliar que desempeñó un papel tan decisivo en la época de César, y predomina en el ejército durante todo el imperio.

La legión se va perfeccionando poco a poco, sobre todo con la experiencia de la guerra anibálica. Mario le dará, su última organización. De todas formas la legión conservará en todo

momento la táctica de las pequeñas unidades, y con ella Roma conquistará el mundo.

3. *Ensayo de mandos permanentes*

Si todo este magnífico armazón, en muchas ocasiones, y aun frente a contingentes militares inferiores se vio deshecho, no fue precisamente por su ineficacia interna, sino por falta de quienes la dirigían. Si nos concretamos al tiempo de Aníbal, que en el Tesino, en el Trebia, en el Trasimeno y, finalmente, en Cannas (2 de agosto del 216 a. C.) deshizo los ejércitos consulares uno tras otro, despoblando casi materialmente a Italia de hombres hábiles para la guerra, vemos que la legión romana, capitaneada por jefes bisoños, se enfrentaba ante un genio de la guerra, criado y educado en los campamentos, y experimentado como nadie en la práctica de los combates. El fallo de la legión estaba en la falta de un jefe militar que la condujera.

Ya hemos dicho que en Roma los cónsules son anuales, y que el cónsul es el jefe supremo de la vida política y de la vida militar. El *imperium* iba unido al consulado, y supongamos que el cónsul del año X lleva muy bien una campaña, después de unos meses al frente del ejército, debe dejarlo al terminar su consulado en manos del que el pueblo eligió, y quizás no ha visto un campamento en su vida. Esto tuvo repercusiones desastrosas, pero no era posible corregirlo, sin modificar la constitución republicana o, por lo menos, sin quebrantarla. Roma estaba ante un dilema muy serio: o bien continuar expuesta a una sucesión de jefes inexpertos y efímeros, elegidos cónsules por la fuerza de la propaganda, incapaces las más de las veces; o bien la amenaza mortal que representan para las instituciones republicanas algunos generales permanentes con el peligro de que se llenaran de

gloria, de ambiciones y de preponderancia excepcional, como sucederá por la fuerza de las cosas andando el tiempo y fuera de la ley, de donde vendrán, por ejemplo, las guerras civiles de Mario y Sila, de César y Pompeyo, etc.

En los momentos de mayores peligros la necesidad de proseguir la uniformidad de la conducción de una campaña obligó a Roma a reelegir sucesivamente a los cónsules que se habían manifestado como buenos militares, por ejemplo, Q. Fabio Máximo, M. Claudio Marcelo, Q. Fulvio Flaco, sin observar los diez años que debían interceder entre un consulado y otro. E incluso en tiempos de Aníbal el golpe a la constitución fue mucho más escandaloso. Se envió a Publio Cornelio Escipión, el primer africano, a España, como jefe del ejército romano, no en calidad de procónsul ni propretor, sino solamente de jefe militar para todo el tiempo que durara la campaña. Y todo esto cuanto él contaba tan sólo 27 años de edad, en que no podía desempeñar magistratura alguna. Llegó, pues, P. Cornelio Escipión a España en el año 210, asumió la dirección de la guerra y, en breve tiempo, las cosas cambiaron mucho en favor de los romanos[28], hasta el punto que en el 206 declaraba a España provincia romana, depuso el mando y se volvió a Italia. Al llegar a Roma fue elegido cónsul y prosiguió la guerra hasta la batalla decisiva de Zama, el 19 de octubre del 202. Esto fue como un principio de jefaturas militares profesionales. Lo único que constitucionalmente podía dar cierta continuidad era el prorrogar el *imperium* un año en calidad de procónsul o propretor, pero eso no siempre lo permitían los intereses del nuevo cónsul que quisiera hacerse famoso con la dirección de una guerra; o el agregar al Estado Mayor del general algunos veteranos o experimentados como asesores técnicos.

La urdimbre de la legión la formaban los centuriones, hombres aguerridos, experimentados y fuertes, pero ellos no

podían hacer más que luchar como leones o dirigir sus manípulos en una lucha encarnizada cumpliendo las órdenes dadas por el jefe supremo. Más de un entuerto del plan de los jefes lo enderezaron los centuriones en el desarrollo de las batallas.

4. *Reclutamiento y efectivos*

Según la ley, fundada en la práctica del licénciamiento del ejército durante el invierno, cada ciudadano, a partir de los 17 años, puede ser llamado a servir 15 campañas en la infantería o 10 en Ja caballería. Los cónsules eligen a su gusto cada año los hombres que han de formar su ejército; del acto de elegir (*legere)* procede el nombre de la legión. Ademas Roma se reserva en los pactos con sus aliados y amigos el derecho de poder pedirles un contingente de hombres que varía según la condición de cada pueblo. Reunidos éstos con los romanos, reciben jefes romanos, y sin ser incorporados a las legiones combaten junto a ellas. Los efectivos dependen de cada campaña. En principio la obligación de formar en el ejército pesa sobre todos los hombres libres de la Península itálica. En el año 225, siete años antes de la segunda guerra púnica, los efectivos totales ascienden a 700 000 movilizados, de los cuales 250 000 son ciudadanos romanos. Estos números son teóricos, dimanados de los censos, y pueden fluctuar hacia, arriba o hacia abajo.

El soldado debe proveerse de armas, que de ordinario le descuentan del salario, que en infantería es igual para todos. Parece natural que los ricos se entreguen con más entusiasmo a la defensa de los bienes patrios, porque tienen mucho que perder. Por eso en la última movilización general, del 225, cuando el último *tumultus Gallus*, los pobres sirvieron en la marina, cuando la hubo; los más ricos en caballería, y los

demás en infantería, según sus posibilidades económicas. La caballería sigue siendo escasa, porque parte de los ricos forma la plana mayor. Por tanto, el peso de la guerra cae sobre la clase media de los campesinos y los pequeños propietarios; pero esta clase no es inagotable.

De ordinario se reclutan cuatro legiones cada año, es decir, 18 000 infantes a los que suman un número de italianos ligeramente superior. Con la segunda guerra púnica las necesidades son mayores y los reclutamientos se hacen más numerosos, llegándose a las *25* legiones cada año hasta el 167. En este año nos falla la historia de Tito Livio, pero es de suponer que siguieran llamándose a filas de 14 a 15 legiones cada año, algunas de 5000 hombres, y aumentando el reclutamiento de itálicos hasta dos tercios del efectivo total.

No es que en las batallas entren grandes masas de hombres, pues Roma no solía exponer más de 75 000 soldados; pero la multitud de empresas y la extensión de sus límites obliga a Roma a mantener varios frentes a la vez, aunque a nosotros hoy nos parece que no ponía precisamente su mayor atención en los puntos más importantes. Es curioso que mantiene más tropas en España y en Italia que en el oriente, aun en el momento en que implanta su hegemonía sobre esta última región. Y es que las fuerzas complementarias las saca de allí, de sus aliados.

Lo más grave es el carácter aplastante de las cargas que soporta la clase media cuando las expediciones a ultramar duran varios años. Las familias rotas, la falta de brazos para el trabajo del campo tienen repercusiones económicas y sociales muy graves.

Después de Cannas se organizan dos legiones de esclavos voluntarios, cedidos al Estado por sus dueños y manumitidos en caso de buena conducta. La experiencia no dio malos

resultados; pero no se repitió. Se prefirió recurrir a los itálicos, a los aliados y a los mercenarios.

5. *Las* alae *de los socios*

Conforme se van abriendo para Roma los campos de operaciones militares: conquista de Italia, guerra contra Tarento y Pirro (282-272); guerras macedónicas (214-168); guerras de España (149-133); conquista del oriente, etc., es preciso incrementar el contingente de las legiones con nuevos elementos. Se admiten en ellas los *socii*, itálicos que no tienen la ciudadanía. Los socios adscritos a cada legión serán, en un principio, en número igual que los ciudadanos en la infantería y el triple en caballería[29]; pero al principio no se organizan en legiones sino en *alae*, con la misma disposición de las legiones. Igualmente la caballería aliada forma *alae* de 300 jinetes. Luego los *socii* infantes podían exceder a los ciudadanos en un veinte por ciento, y ese exceso formaba un cuerpo especial llamado *extraordinarii*[30]. El término *alae* desde la organización del ejército tuvo tres sentidos diversos: 1.º) en el ejército primitivo compuesto exclusivamente de ciudadanos romanos, por *ala* se entendía los caballeros colocados en los flancos de la legión para protegerla[31], 2.º) Cuando se impuso a los socios un contingente de soldados, éstos se colocaron en los lados de la legión y por ello recibieron el nombre de *alarii*, por ejemplo, en César *cohortes alariae*[32] y Tito Livio, *alarii equites*[33]. 3.º) En el ejército de César vemos a los extranjeros formando parte de sus fuerzas; aparecen situados en los extremos de las legiones que ya están constituidas no sólo de romanos, sino también de ciudadanos de nombre latino y de italianos. En oposición a los legionarios, los extranjeros quedan como *alarii*, por el sitio que ocupan en el campamento y en el campo de batalla[34]. Cada ala guarda siempre su posición, por lo cual se llaman *ala*

dextra, ala sinistra. Durante la República las alas se dividen en turmas; durante el imperio *ala* indica exclusivamente la caballería auxiliar de voluntarios.

Según el número de caballeros asignados a cada ala, son *ala miliaria* formada por 1000 hombres, capitaneada por un prefecto, y dividida en 20 turmas, mandada cada una por un decurión; y *ala quinquenaria*, compuesta de 500 hombres, dividida en 16 turmas. La insignia del ala era el *tiexillum*, de color de púrpura, llamado también *flamula*.

Un cuerpo de ejército de 3 legiones tenía 4 alas miliarias y 5 quinquenarias. En el campamento tenían las tiendas en la *praetentura*. Después de 25 años de servicio, los caballeros, por la munificencia imperial, recibían el derecho de ciudadanía romana y el *ius connubii*. Las llamadas *alae singularium* estaban formadas por caballeros elegidos entre todas las demás clases y recibían un estipendio más elevado. Eran mandados por los prefectos, pero son distintos de los *equites singulares imperatoris*.

6. *Los auxiliares*

Pero todo es poco para la gran máquina que constituye el ejército romano. Los gobernadores de las provincias invitan a sus provincianos a que se inscriban en el ejército como voluntarios o mercenarios. Llegados al campamento no se enrolan en la infantería pesada, sino que forman con ellos cuerpos especiales llamados *auxilia*. Esto tiene lugar cuando Roma saca sus ejércitos fuera de la península itálica, es decir, durante las guerras púnicas. Las fuerzas auxiliares se nombran ya en la batalla de Trasimeno[35] y en Cannas[36]. En este tiempo el rey Hierón de Sicilia ofreció al senado y éste aceptó el servicio de 1000 arqueros. Y por su parte P. Cornelio Escipión enroló en el ejército de España numerosos jóvenes

de la Celtiberia para luchar contra Asdrúbal. El mismo Escipión reunió por medio de alianzas o de dinero numerosos caballeros sicilianos, españoles y númidas, poniendo en ellos demasiada confianza como le demostraron los hechos frente a las añagazas de Asdrúbal.

En la reorganización del ejército, Mario introdujo a todos los ciudadanos romanos en la infantería y suprimió los vélites, confiando los servicios que éstos desempeñaban a los reclutados en los pueblos sometidos: cretenses, númidas, honderos baleares. La infantería ligera de César y de Pompeyo la formaban, en su mayor parte, los extranjeros. Y, como es natural, cuando el ejército romano tuvo que cubrir casi todos los extremos del mundo conocido, el gran conjunto de hombres que lo forman exige el reclutamiento de soldados en las provincias próximas a cada línea de combate, y además se necesita mucha caballería para resistir a la de los pueblos enemigos que solían abundar en este arma.

Los auxiliares de a pie formaban cohortes auxiliares o socias, que como sustituían a la infantería ligera, llevaban un escudo ligero, *cetra*, por lo cual se llamaban *cohortes cetratae*, en oposición a las legionarias o *scutatae*. Cada cohorte de las auxiliares solían formarse con individuos del mismo pueblo, por razones de lengua, de carácter y para que conservaran y usaran sus armas especiales. Iban mandadas por un prefecto.

Como es difícil reclutar buena caballería en Italia, cuando Escipión llevó la guerra al Africa, reunió a trescientos caballeros sicilianos y les indicó que les dispensaría de acompañarle si estaban dispuestos a entregar sus armas y caballos a trescientos voluntarios enseñándoles al propio tiempo la equitación y el manejo de las armas. Aceptado el compromiso entregaron sus caballos y sus armas, y

adiestraron a otros tantos voluntarios romanos que prestaron muy buen servicio a las armas de la patria[37].

Julio César realiza sus campañas de las Galias con caballería gala, germánica y española.

El número de auxiliares en cada legión es convencional, pero van siendo tantos que es preciso ampliar los campamentos para darles cabida. Con ello los de la clase rica van escapando del servicio militar y los pobres acuden a él como medio de ganarse la vida. De este modo el ejército deja de ser un cuerpo de ciudadanos para convertirse en un ejército pagado, al servicio del general, en busca sólo del sueldo, de las remuneraciones y del botín[38].

Entre los auxiliares fueron famosos los jinetes númidas, los arqueros cretenses y los honderos baleares. Se distinguen de ordinario por el arma con que luchan: *sagittarii, scutati, contarii*[39], *catafracti*[40], *funditores,* y el conjunto se llama *leues cohortes, leuis armaturae*.

Los *auxilia* de cuerpo ocasional, como hablaba Polibio, se convierten en permanentes hasta que en el Bajo Imperio se fusionaron con las legiones romanas, cosa que ya había intentado Claudio. En tiempos de Teodosio, en el ejército había muchos más soldados bárbaros que romanos. Desde entonces, como es natural, ya no se habla de tropas auxiliares.

7. *Soldados de armadura ligera*

Al principio de la organización de la legión los astados que combatían en primera línea hacían de infantería ligera, los príncipes constituían el centro del ejército y los triarios la reserva. Pero cuando se crea el cuerpo de infantería rápida, *leues milites*, los astados volvieron a las líneas del cuerpo del ejército. A cada manípulo se le asignaron veinte soldados armados a la ligera, no llevando más que un asta y dos *gaesa*

(venablo o arpón). Junto a ellos se colocaban los *rorarii*. Según Tito Livio los *rorarii*, soldados jóvenes, ágiles, pero no muy experimentados aún en la guerra, suelen iniciar las escaramuzas, pero luego se retiran detrás de los triarios; y con los *rorarii* iban también los *accensi*; porque al parecer cada manípulo de triarios se dividía en tres partes: la primera era propiamente de triarios, es decir, de soldados legionarios, la segunda de *rorarii*, y la tercera de *accensi*[41]. En cada legión había unos seiscientos *rorarii* y otros tantos *accensi*.

Según dice T. Livio[42] hablando del sitio de Capua, en el año 212 a. C., advirtiendo Q. Navio que la caballería campana resultaba superior a la de Roma, para neutralizar esa superioridad, eligió a los más jóvenes y fuertes de entre los legionarios y los armó de un escudo ligero y de siete jabalinas de cuatro pies de longitud, cuya punta estaba dispuesta como la de las astas llamadas *velitares*. Los habitúa a montar a caballo detrás del jinete y a bajar rápidamente a tierra cuando llegaba el enemigo. Cuando los tuvo bien ejercitados, los sacó a combate y tuvo un resultado tan extraordinario que se determinó organizar los vélites en todas las legiones.

Según Polibio[43] los vélites se escogían de entre los ciudadanos más jóvenes y más pobres, y dice que cada legión se compone de 600 triarios, 1200 príncipes, 1200 astados y el resto de la infantería son vélites; pero ya que en el capítulo precedente ha escrito «se escogían enseguida los caballeros para juntarlos a los 4200 infantes», y entre los triarios, príncipes y astados, sumaban 3000, luego podemos concluir que en su tiempo en cada legión había 1200 vélites. El mismo historiador presenta así la armadura de los vélites: «Los más jóvenes deben tener una espada y astas ligeras, una *parma* de estructura sólida y del tamaño conveniente para protegerse, de forma redonda y de tres pies de diámetro. Llevan la cabeza protegida por un casco unido, sobre el que se ponen una piel

de lobo o cualquier otra cosa de este tipo, para protegerlo; constituye una marca particular que permite a sus jefes distinguir el comportamiento de cada cual en el combate. El asta de los vélites tiene, generalmente, el mango de dos codos de largo y el grosor del dedo: el hierro de un palmo de longitud tan agudo y afilado que al primer golpe se dobla y los enemigos no pueden devolverla en contra de los romanos[44]». Este mismo armamento les atribuye también Tito Livio[45]. Los vélites no tenían ni centuriones ni abanderados porque estaban repartidos en números iguales en todos los manípulos. Formaban 30 pelotones comprendiendo cada uno 40 hombres. Así dice el mismo Polibio[46]: «Cada manípulo cuenta con más de cien hombres, sin contar los triarios y los vélites». El mismo historiador nos indica su modo habitual de combatir. Se llenan los intervalos de los manípulos del primer cuerpo (astados) de vélites, que tienen el cometido de iniciar el combate; cuando se ven rechazados, los más rápidos se retiran a retaguardia, pasando por los intervalos de las tres líneas, y los que han sido perseguidos de cerca se agrupan a los lados de los mismos manípulos. Así también Tito Livio[47]. Los vélites no iban entre los manípulos de los astados más que en el momento de iniciarse la batalla y no permanecían allí más que hasta que llegaban cerca del enemigo, entonces se desplazaban de frente para iniciar el combate[48].

La táctica de la infantería ligera entre la caballería empleada en Capua, es evidente que no puede ser habitual, pero la vemos renovada por César, aun después de la desaparición de los vélites, en una circunstancia análoga a la de Q. Navio[49]. La forma de combatir en estos casos puede deducirse de los relatos de César y muy concretamente del *Bellum Africanum*[50], en que después de haber referido que Labieno puso en línea su caballería mezclada con los númidas armados a la ligera y arqueros a pie, dice que esta caballería se

desplegó para envolver a la de César «que difícilmente podía sostener el empuje de una multitud tan grande. Cuando el cuerpo del ejército intentó moverse para entablar combate, rápidamente de los densos escuadrones se adelantaron los númidas de armadura ligera en medio de los caballeros lanzando sus jabalinas contra las legiones. Cuando se veían atacados por los soldados de César los caballeros emprendían su huida y la infantería aguantaba el empuje hasta que los caballeros se reorganizaban y volvían de nuevo a atacar con toda violencia apoyando a sus compañeros».

Los vélites se encargaban de las guardias de los campamentos, habiendo habitualmente diez hombres en cada puerta. Llevaban también a cabo las pequeñas operaciones de guerra, y eran los encargados de formar las patrullas, de hacer los reconocimientos y de efectuar las comunicaciones exteriores, por lo cual acampaban cerca de las puertas y quizás en los espacios libres que hay entre las tiendas de los legionarios y las fortificaciones y los parapetos, y por tanto, eran los primeros que movían cuando se levantaba un campamento. En los campamentos que se plantaban para poco tiempo, los vélites quedaban al raso, puesto que ellos velaban por la seguridad de todos. Ellos no tenían tiendas de campaña, ni animales de carga, y su bagaje era escaso o casi nulo.

Cuando Mario reorganizó el ejército y admitió a todos los ciudadanos en las legiones, suprimió el cuerpo de los vélites y sus funciones se confiaron a los auxiliares de los pueblos sometidos a Roma: Cretenses, Númidas, etc. La infantería ligera de César y de Pompeyo estaba formada, sobre todo, de extranjeros.

Luego se crearon diferentes cuerpos de infantería ligera, atribuyendo a cada cual cometidos muy específicos, así los

antecessores, o antecursores, los *exploratores, speculatores, sagittarii, funditores*, etc. Porque cuando un ejército se ponía en marcha, el jefe tomaba todas las precauciones necesarias para evitar las sorpresas. Delante de las vanguardia iba un cuerpo de *antecessores*, que marchaban en orden con toda precaución y elegían el camino que debía seguirse. Los *exploratores*, encargados del reconocimiento del terreno formaban durante el imperio un destacamento destinado a la información de los diferentes cuerpos del ejército. En la columna de Trajano vemos dos caballeros del séquito del emperador, quizás dos *equites singulares*, que acaban de cumplir su misión e informan al emperador de la presencia del enemigo. Los *speculatores, excursatores, procursatores*, enviados por delante y por los flancos del ejército eran verdaderos ojeadores y exploradores que, además de observar a los posibles espías y las emboscadas, permitía al ejército ir seguro por el camino. Sobre todo hacían su gran servicio durante la noche, Cada legión tenía asignado un número fijo y eran además los que servían de enlaces y de transmisores de órdenes. Durante el Imperio se les acercó hacia la persona del emperador y fueron sus guardias personales. Se distinguen de los pretorianos porque iban armados con lanzas y el escudo redondo, viéndose muchas veces figurados en torno al emperador en la columna de Trajano.

8. *Banderas*

Los cuerpos de formación temporal y las tropas reconcentradas en los destacamentos en lugar de congregarse junto a un águila o a los *signa* lo hacían cabe un *uexillum* o bandera ondeante. Y de ahí recibía el nombre de bandera (*uexillatio*) esa agrupación militar. Los efectivos de una *uexillatio* pueden ser muy variados. Las más numerosas contaban un millar de hombres (*uexillatio miliaria)*[51], pero

las había de menos. Podía constituirse con soldados elegidos de una sola legión, de dos o de tres legiones, o de tropas auxiliares, o mezclando los legionarios con los auxiliares. Se formaban para encomendarle alguna misión especial, como defender algún punto estratégico[52], llevar a cabo alguna labor policial o de limpieza de territorios[53], realizar algunos trabajos necesarios para las operaciones militares o para la subsistencia de las tropas; llevar a cabo el trazado de algún camino, explotar alguna cantera, o realizar alguna misión o expedición particular. La «bandera», obra y procede como un cuerpo militar constituido formalmente, elevando incluso monumentos en su propio hombre, como hacían las legiones. Según fuera la misión encomendada se ponía al frente de la bandera un legado, un tribuno, un primipilo o un centurión ordinario.

Mientras los reclutas se ejercitaban y curtían para el oficio militar hasta que se les destinaba definitivamente a un cuerpo del ejército, estaban reunidos en banderas, al igual que los veteranos cumplidos, mientras les llegaba la licencia absoluta[54]. Según disposición de Augusto, introducida en el año 13 a. C., la permanencia de un soldado en la legión no era más que de 16 años; luego se les imponía 4 años de servicio suplementario para satisfacer las necesidades de la guerra, y las banderas que se constituían con estos veteranos eran también *uexillationes*. Cada legión contaba con una especie de soldados de reserva, como una cohorte por lo menos, compuesta de veteranos, agrupados en torno del *uexillum*, que llevaba el *uexillarius*, y mandados por un centurión.

En tiempos de Diocleciano se llamó *uexillatio* a las tropas de la caballería auxiliar, agregadas a las tropas palatinas. Se componían de 500 hombres e iban mandados por un tribuno[55].

B. Las armas

1. *La lanza y la jabalina*

a) El *pilum*

Camilo encuentra en el 406 el *pilum* como arma en el ejército romano. Según Polibio[56] cada soldado lleva dos *pila*, el uno pesado y el otro ligero. Podía usarse como lanza excepcionalmente, porque su máxima eficacia se conseguía al ser arrojado. Con él se pretendía traspasar e inutilizar el escudo del enemigo, para dejarlo indefenso. Este era precisamente el fin de la falárica de los saguntinos[57], por lo cual Schulten defiende la tesis de que el *pilum* romano era una derivación de la falárica ibérica.

b) La *falarica*, según Paulo Festo, «es un arma arrojadiza que se lanza desde los *falis*, esto es, desde los lugares edificados[58]», porque *jala* es una torre de madera usada en el asedio de las ciudades. Tito Livio describe así la falárica: «La falárica, usada por los saguntinos, es un arma arrojadiza de asta de abeto y redonda menos donde se le aplica el hierro. Esta parte es cuadrada como en el *pilum*. Se la rodeaba de estopa y untaba de pez. El hierro es largo, de unos tres pies, para que traspase el escudo y llegue al cuerpo. Y cuando se clavaba en el escudo, aunque no llegara al cuerpo, causaba un gran espanto, porque se le pegaba fuego en medio al lanzarlo, y con el movimiento mismo el fuego se enardecía, y obligaba a abandonar las armas y así dejaba al descubierto a los soldados para los golpes sucesivos[59]». La falárica se lanzaba con la mano, o con la ayuda de máquinas y servía lo mismo para el ataque a una ciudad, que para su defensa. Usada también en la caza, aunque precisaba mucho esfuerzo para ser lanzada.

c) Junto al *pilum* la legión romana conserva la lanza larga[60] y en tiempos de Polibio la llevan los triarios[61].

d) La infantería ligera va armada de venablos que han evolucionado mucho desde el siglo V al II. El dardo arrojadizo que hemos visto en la falange serviana es el *uerutum*. En el año 340 aparece el *gaesum*[62]; en el 225 se nombra por primera vez el γροφος[63], es decir, el *hasta uelitaris*[64]; en el 218, en Trebia, nombra de nuevo Tito Livio el *uerutum*[65], que el mismo Livio llama en el 211 por primera vez *hasta uelitaris*; en el 205 nombra el *gaesum* y no el *hasta uelitaris*[66]; en el 150 el hasta *uelitaris* que describe Polibio[67], Todos estos nombres el *uerutum* serviano, antecedente del *pilum*, el *gaesum*, jabalina gala, similar a la *falarica* ibérica se aplican a los *iacula*, es decir, las armas arrojadizas que podemos reducir a dos tipos: el primero formado por las armas de hierro pesado, largo y en arpón, poco apropiadas para las tropas ligeras; el segundo tiene el hierro delgado y penetrante, así el *uerutum*, el *pilum*, el *gaesum* gálico y la *falárica* de España. El *hasta uelitaris*, descrita por Polibio[68], es, según Tito Livio[69], *ad remittendum inhabile imperitis*, aunque no dice de dónde proceda esa dificultad, es parecida al *uerutum* primitivo, pero más ligero[70] y delgado, hasta tal punto que se dobla al primer golpe. Los soldados de armadura ligera llevan seis *hastas uelitares* cada uno. Todos estos venablos están provistos de *amentum*.

2. *La espada y el puñal*

Al fin del siglo III los romanos reemplazaron su corta espada de tipo greco-itálico por la espada ibérica, que describe así Polibio[71]: «Esta llamada ibérica por los romanos, tiene una punta penetrante y dos cortes, es excelente para los golpes de tajo por la fuerza y robustez de su lámina», por el

buen acero de que estaba forjada[72]. En esta época los romanos usan tres clases de espadas: la greco-itálica, con buena punta, pero sin cortes, servía, por tanto, para pinchar, no para cortar; la espada gálica, demasiado larga para la infantería, tenía corte, pero carecía de punta; la ibérica, de longitud media, era muy cómoda, y servía al mismo tiempo para pinchar y para cortar. Las heridas que causaba eran terribles. Los romanos la imitaron pero no la pudieron igualar, porque desconocían la forja utilizada por los iberos.

La espada romana de tipo griego se llevaba colgada al lado izquierdo. Cuando se empuñaba quedaba la vaina debajo del brazo izquierdo y no entorpecía la maniobra. La nueva espada ibérica pendía de un tahalí, según Polibio[73], caía sobre el muslo derecho, como la llevaban los iberos.

La hoja de la espada ibérica alcanzaba los 50 cms., por eso el soldado romano necesitaba además un arma más corta, y se armó también de un puñal, que sin duda deriva de la espada greco-itálica, con influencias de la espada ibérica. Se llevaba colgada al lado izquierdo. Este machete lo llevarían los infantes de primera línea, que eran los primeros en trabar el cuerpo a cuerpo; y ciertamente los oficiales.

3. *El escudo*

Según Tito Livio[74] hacia el año 406 desaparece de la infantería romana el pesado y costoso *clipeus* de bronce y todo la legión se protege con el escudo. Los caballeros, que al fin del siglo V no eran más que hoplitas montados, conservaron como arma de guerra la *parma* de bronce que caracteriza su orden. Cuando los caballeros cesaron de luchar a pie, desapareció la *parma* pesada como elemento de guerra, para convertirse en algo histórico que se lucía en los desfiles militares.

Cuando hacia el final del siglo III se creó el cuerpo de los *uelites*[75], se les dotó de una *parma uelitaris*, distinta de la *equestris*. Su dimensión, según Polibio[76], era de tres pies (=90 cms) de diámetro. Hecha seguramente de madera o de mimbre forrado de cuero y reforzada con umbón metálico. Esta rodela desapareció cuando Mario reemplazó a los vélites por los auxiliares, a quienes dotó de la *parma* llamada *bruttiana*, que era propiamente un escudo ovalado, hecho de mimbres y forrado de cuero.

La infantería pesada dejó el *clipeus* y tomó el escudo ovalado: *scuta pro clipeis fecere*[77]. Estos escudos eran convexos, hechos de madera cubierta de una tela fuerte, y sobre ella cuero de buey. Naturalmente lleva también su umbón metálico, y quizás rodeado por una arandela de bronce porque la madera no resistía bien los tajos de las espadas gálicas[78]. Su tamaño, según Polibio, era 120 × 75 cms., y así se explica que, según Livio, los soldados estando de pie puedan refirmar la cabeza sobre el borde de los escudos[79]. Este escudo parece ser el mismo de la falange serviana. Entre los hallazgos arqueológicos del siglo III no hay todavía ningún escudo rectangular, ni semicilíndrico, que luego aparecen en la época imperial.

La caballería deja su *parma* de bronce y se protege con un pequeño escudo ovalado hecho de madera o de mimbre forrado de una piel. Escudo muy ligero, muy manejable, con poco valor defensivo, pero protegía bien contra la lluvia, el viento y el sol.

4. *El casco*

Una de las reformas de Camilo fue sustituir la cofia de fieltro o de piel o de tela que llevaban algunos legionarios[80] por cascos metálicos. Esa fue una medida necesaria para

proteger la cabeza de los terribles tajos de las espadas gálicas, porque hasta entonces los romanos no habían combatido más que con enemigos que usaban armas punzantes. Además de *galea* se dice también *cassis*. Si en adelante los vélites llevan sobre su cabeza una piel de lobo, la acomodan sobre el casco metálico como signo de distinción.

Sigue el tipo de casco etrusco-corintio de la época anterior, y en el siglo III se conoce también el llamado casco frigio. Se emplean igualmente los viejos cascos itálicos de bordes circulares en forma acampanada y de cúpula. Hacia finales del siglo V aparece en toda Europa occidental un nuevo tipo de casco ítalo-celta, que, por haberse hallado doce ejemplares de él en una necrópolis de Montefortino, se han llamado con este nombre. Es menos elegante que el casco ático; pero por su forma es sencillo, lógico y práctico. Es un casquete hemisférico, un poco elevado, a veces en forma ojival que termina en un botón muy saliente, para sujetar el penacho. En su base el reborde es un poco saliente, menos en la frente; por atrás se desarrolla en un cubrenuca horizontal. Es muy importante por ser el origen de la mayor parte de los cascos de la legión en la época imperial.

El casco se adorna con penachos, plumas, crines, etc., que sin duda impresionan al enemigo.

5. *La coraza*

Quizás ya no se usa la coraza arcaica, ni la gran coraza de peto y espaldar.

A partir del siglo III aparece figurada en los monumentos una coraza de cuero repujado, imitando a la metálica anterior, que reproducía los músculos del cuerpo. Es sumamente práctica y cómoda, porque no sólo tiene en su repujado los músculos del cuerpo, sino que además sigue y se adapta a

todos los movimientos. Es la coraza con que aparecen las estatuas imperiales. Al parecer se reserva para los oficiales, centuriones y portainsignias.

La coraza corta con faldillas en tiras es más usada a partir del siglo IV. Lo más frecuente es que tenga uno o dos órdenes de tiras. Aparece en los caballeros. La de los infantes es con faldillas, pero no de tiras; el corsé de cuero. La casaca en algunas urnas aparece revestida de metal, en variedad de formas, de mallas, de escamas, etc.; pero esas son corazas de lujo que ciertamente no llevaban todos los legionarios. En tiempo de Polibio[81] la mayor parte de los legionarios llevaba una placa de bronce, cuadrada, parecida al pectoral antiguo. De ellas se han encontrado en buen número en los alrededores de Numancia. Se la adaptaban a una coraza corta de cuero y con faldillas.

Sobre la cota de mallas dice Polibio[82]: «Los legionarios que tienen un censo superior a 10 000 dracmas llevan en lugar de pectoral, cotas de malla». Un poco más adelante la cota de mallas será el tipo principal de la coraza[83]. Parece que esta cota iba sobre un justillo de cuero con faldillas.

La *lorica segmentata* y el cinturón protector no aparecen en los monumentos de la época, ni los menciona Polibio; por tanto, los autores modernos que atribuyen su introducción en el ejército a Camilo, no parecen estar en lo cierto. Esa novedad de una nueva arma no hubiera pasado inadvertida a la curiosidad de Polibio.

6. *Las grebas.*

Las canilleras de metal de la falange serviana, no aparecen ya en el siglo II en ningún monumento etrusco; pero sin embargo Polibio las cita como parte de la armadura de las legiones[84]. Tampoco figuran en el monumento de Paulo

Emilio; pero hay que advertir que las grebas eran caras y sólo las llevaban los legionarios cuyo censo subía de los 10 000 dracmas, que también llevan la coraza de mallas, y de éstos no hay ninguno figurado en el monumento de Paulo Emilio.

II. DESDE MARIO A AUGUSTO

A. Época de Mario

Reformas que introduce en el ejército

De las manos de Mario salió el ejército romano casi completamente renovado. Se discute mucho de si todas las modificaciones son o no obra de este jefe popular. La nueva organización lleva un signo de unidad y de genio práctico que los historiadores romanos le atribuyen a él. Por tanto, aunque alguna disposición fuera fruto de la evolución de los tiempos o sugerencia de jefes subalternos, como las reformas del siglo VI las atribuimos en conjunto a Servio Tulio, y las del siglo IV a Camilo, éstas del siglo I a. C., las referimos a Mario, y llamamos reformas marianas.

Estas se refieren a los siguientes puntos:

1) Al sistema de reclutamiento.

2) Sustitución del manípulo, como unidad táctica, por la cohorte.

3) Asimilación de los *socii* a las legiones.

4) Desaparición de los vélites, y sustitución de la caballería legionaria por los *auxilia*.

5) Introducción del águila como insignia de la legión, y otras enseñas secundarias.

6) Reforma del armamento y del equipo militar.

Mario, en cuanto nosotros podemos apreciar, no era un genio extraordinario de la guerra, como lo había sido Aníbal y lo será César, pero era un general que creció en el ejército desde los 16 años, distinguido siempre por su pundonor, su honradez y su valentía. Tenía 22 años cuando combatía junto a Numancia a las órdenes de Escipión Emiliano. Un día preguntaron al general que quién podría sustituirle en su cargo de jefe, y el gran Escipión, poniendo su mano sobre el hombro de un capitán que tenía cerca, respondió: éste, únicamente. Y aquel capitán era Mario[85]. Con esto queremos decir que Mario conocía como nadie todas las virtudes y todos los defectos de la organización militar y que, dada su buena capacidad de organización y de mando, podía muy bien producir una reforma en el ejército, según las exigencias de la época.

1. *El sistema de reclutamiento*

Vimos en la organización serviana que los aristócratas y los caballeros de censo máximo servían en la caballería; que en la falange servían como infantes los ciudadanos propietarios de más de 11 000 ases de censo, por un orden riguroso de clases timocráticas; que los *capite censi*, es decir, los desheredados, aunque fueran ciudadanos, no eran admitidos al honor de servir a la patria en el ejército. De donde resultaba que el peso de la defensa del Estado recaía sobre la clase media, esto es, los labradores y pequeños propietarios.

Las inmensas mortandades causadas por las batallas contra Aníbal: Tesino, Trebia, Trasimeno y Cannas despoblaron casi a Italia de hombres hábiles para la infantería. Entonces hubo necesidad de rebajar la cantidad exigida en el censo, y se alistaron incluso esclavos como legionarios, contra las normas de la Constitución.

A las guerras púnicas siguió la conquista del oriente con largos años de luchas encarnizadas, y, aunque Roma salió de ellas constituida en señora del mundo, había perdido en las conquistas a los hombres que formaban antes la clase media: labradores y artesanos[86]. Las conquistas en tierras cartaginesas y orientales enriquecen al Estado con inmensas cantidades de dinero, metales preciosos y fecundas tierras; pero de esto se aprovechan los prepotentes y se produce entre los ciudadanos una enorme diferenciación social como nunca se había conocido en Roma. Una clase de capitalistas con fortunas fabulosas y una clase de astrosos y miserables que tienen que abandonar sus pequeñas haciendas y refugiarse en Roma para poder vivir al amparo de los grandes.

Los centros de provisión de los recursos humanos de la infantería están, pues, casi agotados, puesto que la inmensa mayoría de los que antes la engrosaban han muerto y los que quedan se han inhabilitado para ella por la exigüidad o nulidad de su censo. Había que rebajar mucho el censo para poder mantener la infantería de las legiones, y aún así no se llenaban sus efectivos.

Mario llamó al ejército a los pobres y a los proletarios. Se prescinde en absoluto de la posición crematística y cada cual según sus condiciones personales podrá ser vélite, legionario o caballero. El ejército se convierte en cuerpo absolutamente democrático, aunque Mario no se deja llevar por miras políticas sino por perentorias exigencias militares.

Naturalmente este cambio no viene de pronto, ya hemos visto cómo sucesivamente se iba rebajando el mínimo del censo, y tal proceso conduciría tarde o temprano a prescindir de él. Los *capite censi* entraron en el ejército igual que los demás ciudadanos, y ello no fue sin consecuencias, puesto que al formarse el ejército con ciudadanos necesitados,

dispuestos a todo por asegurarse el sueldo, era preciso incrementar los haberes de los soldados y poner en sus manos parte del botín, sobre todo cuando no se les puede pagar satisfactoriamente de otra manera. Desde ahora los soldados quedan al servicio directo del general que les paga, con gravísimas consecuencias para el destino de la República y la organización del ejército, que es de lo único que aquí podemos preocuparnos. Ya no hay distinción entre las cuatro clases de soldados, *hastati, principes, triarii, uelites*. Todos son iguales. Las legiones se forman de cuerpos homogéneos y las antiguas clasificaciones no se recordarán más que en el escalafón de los centuriones.

Podían haberse tomado otras medidas, por ejemplo: elevar la cuantía del censo, de forma que la infantería se nutriera con los ciudadanos ricos; pero esto lesionaba los intereses de los nuevos propietarios y de los propios senadores. Ello hubiera supuesto que, al ser los bien acomodados quienes formaran la infantería, ellos serían los únicos que defendían los intereses de todos, y ese alto espíritu de patriotismo no existía ya en ellos. Los ricos no querían ya servir a la patria, sino servirse de ella. Odian los cargos del ejército; si por necesidad tienen que inscribirse en él, no será como simples soldados, sino como jefes, y a su mando atribuye el mismo Mario[87]: «Ambición, incapacidad y vanidad». Y por otra parte el Estado no hubiera utilizado la fuerza de la plebe, a quien, en opinión del senado, correspondía el servir, y ganarse el sustento de la vida con ese trabajo ya que no realizaba otro en favor de la sociedad. Y los proletarios deseaban entrar en el ejército para ganarse el *stipendium* y poder vivir, y con la esperanza de un posible botín al final de una campaña, que les asegurara la subsistencia en lo sucesivo.

A finales del siglo II Mario fue elegido cónsul y se le asignó la dirección de la guerra contra Yugurta. Al ponerse Mario al

frente del ejército, tuvo como primera preocupación el reforzarlo y no pudiendo contar con el contingente de los *delectus* ordinarios, alista a los *capite censi* y a todos los voluntarios de la plebe que quieren unirse a él; busca tropas auxiliares y engancha a hombres experimentados y a veteranos cumplidos, *euocati*[88].

Los *euocati*

Cuando se habla del reclutamiento de soldados distinguen los autores entre el *dilectus* ordinario y el especial de los *euocati*. En la *euocatio*, un jefe militar invita a formar parte del ejército no en virtud de una orden general, sino por llamamiento personal que el invitado puede rechazar. Los *euocati* son ciudadanos[89], antiguos soldados[90] que respondiendo al llamamiento de un jefe militar reemprenden la vida del campamento para dar una prueba de sumisión o probar una nueva ocasión de adquirir nuevos títulos de su protección. La inmensidad del imperio romano y la necesidad de hombres probados dio origen a la *euocatio*. Sobre todo los emperadores echaban mano de estos veteranos porque siempre necesitaban una solera de hombres devotos y fieles como fundamento de las nuevas levas de soldados. La primera vez que se cita a los *euocati* es en el año 299 a. C., en que Siccio formó una cohorte de 800 veteranos[91]. Flaminio llevó consigo a Macedonia 3000 *euocati*[92], y después todos los grandes jefes romanos llevaron en sus ejércitos un buen número de estos fieles soldados.

Constituían un cuerpo aparte. No eran *milites, sed pro milite* en expresión de Servio[93]. El sueldo solía ser mucho mayor, engrosado por la liberalidad del general[94], y su reenganche terminaba con el final de la campaña para la que habían sido invitados. Se distribuían en los regimientos ya existentes para reforzarlos, como hicieron Mario, Pompeyo y

César[95], o formaban unidades elegidas y tácticas, a las que confiaban operaciones particularmente difíciles, así hizo Cicerón en Cilicia[96] y Octavio en Módena[97], donde formó un cuerpo de 10 000 veteranos que le dieron la victoria. De ordinario formaban la guardia de corps del general[98], porque eran los hombres de plena confianza[99].

Los autores los sitúan entre los simples soldados y los centuriones, y al parecer no se distinguen mucho de éstos últimos[100]; el mismo personaje es llamado *euocatus* por Veleyo Patérculo[101] y *centurio* por Valerio Máximo[102], hasta el punto de que un *primipilo* al reengancharse entraba luego como *euocatus*[103], y es difícil suponer que volviera luego al ejército con una graduación inferior a la que había dejado en él.

Este cuerpo de *élite*, de hombres de confianza de los generales de la República dio ocasión a Augusto para la formación de un cuerpo permanente de los *euocati Augusti*, que vamos a considerar.

Los *euocati Augusti*, es un cuerpo formado por Augusto con carácter permanente. Los toma de los cuerpos que estaban de guarnición en Roma o en sus alrededores y de las cohortes pretorias, urbanas, de la legión II Pártica y de la flota del Miseno. Forma con ellos un cuerpo distinto a las órdenes del prefecto del pretorio[104], pero no tienen un estandarte particular, signo de unidad táctica, ni un prefecto, ni un tribuno; ni se encuentran entre ellos suboficiales, ni especialistas. El único título que encontramos aplicado a un *euocatus* es el de *curator salariorum ab indicibus*[105], y de hecho era necesario para la regularidad de pagos que algunos de ellos se preocuparan de velar por el sueldo de sus compañeros. No formaban un cuerpo militar regularmente organizado, no recibían el *stipendium* de los soldados, sino

una paga (*salarium*). No sabemos el número de *euocati Augusti*. Su grado jerárquico va inmediatamente después de los centuriones, y con frecuencia después de un tiempo de servicio se les daba la categoría de centuriones[106]. Por los textos epigráficos sabemos que uno de ellos era: *ab actis fori; a commentariis custodiarum; a questionibus praefectorum praetorii; euocatus Palatinus; agrimensor, maionarius mensarum*, y parece que *en* cada *legión había* uno *por lo* menos[107], encargado de la provisión de trigo y alimento de los soldados. A otros, el emperador los enviaba a las provincias con misiones especiales, sobre todo de tipo administrativo. Hombres que habían vivido en la milicia los problemas del Imperio podían aportar un concurso muy aprovechable a la obra imperial.

Tenían como distintivo un bastón hecho de una cepa de viña, como los centuriones[108]. El *corpus* de *euocati* perdura hasta final del Imperio[109], y al desaparecer las cohortes pretorias, el cuerpo se nutre sobre todo de las cohortes urbanas.

Cuando Mario idea su sistema de reclutamiento, el senado le deja hacer, contando con que iría al fracaso, pero resultó muy al revés, puesto que sobrepasó incluso el número marcado por el senado[110]. Entonces advirtió Mario que si quería tener un ejército fuerte tenía que contar con la disponibilidad de los proletarios, de los aliados italianos y de los súbditos provincianos que, naturalmente, había que uniformarlos y disciplinarlos según el antiguo espíritu romano.

La caballería ciudadana, formada antes en su totalidad por los ciudadanos ricos, había desaparecido prácticamente de los campamentos romanos antes de Mario. En la guerra contra Yugurta no se cita como una fuerza militar, sino como una

especie de guardia noble del jefe del ejército, y luego desaparece para siempre. Mario forma los cuadros de su caballería con jinetes tracios y africanos, y junto a ella pone la infantería ligera de los ligures y los honderos baleares.

Con ello Mario, quizás sin pretenderlo ni pensarlo, se encuentra con un ejército profesional a base de voluntarios y de enganches en lugar de *dilectus* o levas constitucionales. El soldado se engancha por un determinado número de años, la primera vez por veinte. Antes, cuando el ejército se constituía a base de labradores, terminada la campaña, marchaban a sus casas, reemprendían sus trabajos y se acomodaban fácilmente a la vida social; ahora los soldados no tenían dónde ir, *quippe quae nulla sunt*[111], y por eso preferían el enganche a largos plazos para asegurar su vida presente, y con la esperanza de un buen asentamiento en el *ager publicus* después de varios años de servicio en el ejército. Por otra parte la posibilidad de entrar en la carrera de los ascensos en la profesión militar, es otro aliciente para el ejército voluntario.

Este reclutamiento tenía por contrapartida unas consecuencias difícilmente previsibles entonces:

a) Los soldados que formaban las legiones tenían el derecho de ser ciudadanos romanos.

b) El soldado permanente ansia la guerra con la esperanza de las recompensas y de los botines.

c) Libres de las preocupaciones materiales por su vida militar, los soldados ya no tuvieron obstáculo en permanecer lejos de Italia todo el tiempo que fuera necesario. Se convierten en soldados de oficio, en profesionales excelentes, pero sin veneración por las leyes, sin consideración al régimen, ni amor a Roma, dispuestos, eso sí, a ejecutar fielmente todas las consignas de su general, incluso el golpe de Estado; porque no reconocen otro jefe que el que ven, al

que prestan juramento, el que les paga, y el que los lleva al botín y a la gloria. Era indispensable que el jefe supiera conservar el afecto de sus soldados. Los que se mostraban demasiado severos o autoritarios o engreídos, iban al fracaso sin remedio. Los que sabían tratarlos según el instinto humano, dando con generosidad y derroche cuando les parecía conveniente, o exigiendo y participando con ellos en los peligros y en las glorias, y se mostraban justos en el reparto del botín y ponían en juego sus habilidades e influencias políticas para asegurar a sus soldados en el tiempo de su jubilación un lote de tierra y un retiro pingüe o digno, eran seguidos fanáticamente a donde quisiera llevarlos. No es que Roma no hubiera conocido ya hombres así, pero los tiempos no habían sido aún oportunos para crear caudillos. Hasta entonces era el pueblo romano quien, como pensaba Catón, emprendía y llevaba a cabo las empresas. Los Escipiones hubieran sido tipos colosales de haber vivido unos años después.

Este cambio se inicia precisamente con la reforma de Mario. Dando a la República un ejército acomodado a las necesidades del momento, creó un nuevo tipo de jefe, del que es un buen modelo el propio Mario. Cuando la ambición, y la vanidad humana corrompió el ideal de estos jefes, se convirtieron en los causantes y responsables de las guerras civiles, que asolaron a Roma durante tanto tiempo.

d) Este estado de hecho está evidentemente contra la constitución republicana del levantamiento de legiones por medio de *delectus*, cuando los investidos del *imperium* lo crean necesario. Es curioso que esta ley sigue vigente, y que, por tanto, la obligatoriedad del servicio militar sigue en pie, dándose la paradoja de que entran en el ejército los que no están obligados, al paso que los obligados por derecho quedan en situación de disponibilidad. En casos de suma necesidad se

los llamará, pero sólo los que sean estrictamente necesarios. Los generales prefieren operar con soldados expertos y veteranos a tener que adiestrar reclutas para todas las campañas.

El principio del reclutamiento de Servio pasa también a la República, es decir, el servicio militar sigue siendo obligatorio para todos los ciudadanos propietarios. Más bien que una obligación es considerado como un honor que no pueden pretender más que los ciudadanos en plenitud de sus derechos políticos. Pero lo mismo que la formación del ejército, sufre las modificaciones convenientes en cada caso. La introducción del sueldo (*stipendium*)[112] permite rebajar el censo mínimo exigido para que puedan participar en la defensa del Estado los ciudadanos menos acomodados que formaban la inmensa mayoría. Con esta medida se constituyó un ejército más considerable. En tiempo de Polibio se había rebajado a 4000 ases de censo[113], que muy pronto quedarán en 375 ases[114].

A principios del siglo VI de Roma, la reforma de los comicios centuriados influyó, como es natural, en el reclutamiento. Cada tribu quedaba dividida en cinco clases, y cada clase en dos centurias, una de *iuniores* y otra de *seniores*. Esto nos permite ver las formalidades del reclutamiento tal como nos las transmite Polibio y podemos deducir de las referencias de los autores latinos.

La formación de las legiones pertenecía a los magistrados con *summum imperium*, es decir, en primer lugar, al cónsul[115]. Si había dictador él las forma personalmente o por medio de su *magister equitum*[116], Si los cónsules estaban ocupados en otros empeños, delegaban en el pretor su derecho y obligación de constituir las legiones[117]. Cuando el senado, por un decreto, declaraba que había lugar para la

constitución de las legiones[118], los cónsules indicaban el día del alistamiento por medio de un edicto que se fijaba públicamente en la ciudad y se anunciaba por los pregoneros públicos en todos los poblados. Sobre el Capitolio ondeaba una bandera roja durante los treinta días que mediaban entre el edicto de los cónsules y el alistamiento de los soldados[119].

En la fecha fijada se reunían los hombres hábiles, se distribuían en los diferentes cuerpos, y se nombraban los oficiales correspondientes para cada tipo de unidad: los tribunos militares, catorce de entre los veteranos que habían combatido ya en cinco campañas y diez de entre los que hubieran prestado ya diez años de servicio militar[120]. Si este número no era suficiente, el general en jefe nombraba los tribunos suplementarios[121]. Después se pasaba a la leva de los soldados. Dice Polibio:

> En el día señalado, después que los mozos se han reunido en Roma, en el Capitolio, los tribunos militares más jóvenes, siguiendo el orden en que han sido nombrados por el pueblo o por los cónsules, se dividen en cuatro partes, porque los romanos forman habitualmente cuatro legiones a la vez. Los cuatro primeros entre los tribunos jóvenes mandan la primera legión, los tres siguientes la segunda, los otros cuatro la tercera, y los tres últimos la cuarta. De los de más edad, dos son destinados a la primera legión, tres a la segunda, dos a la tercera y tres a la cuarta, todo esto según el orden de antigüedad. Terminada la distribución de los tribunos, de suerte que cada legión tenga un número idéntico de jefes, éstos se colocan a cierta distancia unos de otros, y sacan en suerte el nombre de cada tribu que se presenta cuando su nombre sale de la urna y ellos eligen entonces cuatro jóvenes los más parecidos que se pueda en edad y en aspecto. Una vez que éstos se han aproximado, los tribunos de la primera legión cogen el que les conviene, luego hacen lo propio los de la segunda, los de la tercera, y al que queda los de la cuarta. Se juntan luego otros cuatro jóvenes, empezando ahora la elección los de la segunda legión y así sucesivamente, siendo los últimos ahora los de la primera. La opción se repite cuatro veces, de forma que en las cuatro inicia el turno la primera legión[122].

Esto sucedía en tiempo de Polibio, pero no siempre se hizo lo mismo. El alistamiento se hacía de ordinario en el

Capitolio[123]. Varrón habla del campo de Marte en la *Villa publica*[124], pero no es más que un recuerdo del antiguo sistema en que las centurias, unidas a la vez política y tácticamente eran convocadas en armas, fuera del *pomerium*, puesto que dentro de él no podían presentarse armados. Al parecer los tribunos no tienen en el *dilectus* la preponderancia que les atribuye Polibio, eran simplemente unos buenos ayudantes de los cónsules. Los cónsules presidían el alistamiento sentados en sus sillas curules[125]. Tienen las listas de los *iuniores*, aptos para el servicio[126] y los van llamando por sus propios nombres, teniendo mucho cuidado en que el primer recluta nombrado tenga un nombre que encierre un presagio feliz[127], de lo contrario habría que temer por el resultado de la guerra. Conforme se los nombraba debían responder[128], exponiéndose si no lo hacían a graves castigos. En esto intervenían los tribunos de la plebe.

Cuando se quería obtener alguna concesión de los patricios, no reparaban en poner obstáculos al *dilectus*, y llegaban hasta excitar al pueblo para que rehusara el servicio militar, protegiendo a los que no respondían al llamamiento de los cónsules[129]. De esta forma se llegó a retardar el cumplimiento de un senado-consulto hasta dos años[130], y solamente después de haber conseguido lo que proponían, permitieron tener el alistamiento. Si se oponían todos los tribunos de la plebe al alistamiento, los cónsules no tenían más remedio que trasladar su silla al campo Marte, donde, por estar fuera del *pomerium*, no tenían los tribunos autoridad ninguna. El castigo impuesto en el acto al que no respondía al llamamiento de los cónsules era una multa[131], una tunda de azotes[132], la prisión[133], o castigos más duros todavía[134], llegando incluso a venderlos como esclavos, según sucedió en el año 276 a. C.[135]. Quien, siendo útil para el servicio, no hubiera sido nombrado por los cónsules por

omisión involuntaria en la lista de los *iuniores*, debía presentarse espontáneamente. Esto sucedió durante la segunda guerra púnica. Dos mil jóvenes se hallaban en este caso, y al no presentarse, fueron borrados de las listas de las tribus, condenados a pagar una multa y a servir en infantería hasta que el enemigo fuera arrojado de Italia[136]. Durante la guerra de Perseo algunos jóvenes hicieron el remolón para tomar las armas, los censores añadieron un nuevo juramento al que prestaban los ciudadanos al inscribirse en el censo: les hicieron jurar que mientras durara aquella censura, los que tuvieran menos de 47 años y no pertenecían al ejército, se presentarían todas las veces que hubiera abastecimiento de tropas[137]..

Los cónsules examinaban enseguida las causas de exención[138], es decir, el estado de salud de los reclutas, y el número de años que cada uno había prestado[139]. Además de la incapacidad corporal, que no siempre era causa válida[140], no había más dispensados de servicio (*causarii*) que los magistrados y los sacerdotes, y en ocasiones algún veterano que se hubiera distinguido de una forma extraordinaria en alguna campaña anterior[141]. Una vez que se ha terminado el alistamiento —continúa Polibio— los tribunos de cada legión reunían aparte a sus nuevos reclutas y elegían entre ellos los que les parecían más convenientes, les comunicaban el juramento que debían hacer según sus fuerzas, las órdenes de los jefes. Todos los otros inscritos juraban uno a uno, obligándose a cumplir lo que había prometido el primero, contentándose con decir: «Idem in me[142]». Esto era lo que constituía el *sacramentum*. Luego los cónsules despedían a los soldados, después de indicarles el día y el lugar en que debían reunirse, sin armas, para ser distribuidos en diferentes cuerpos de tropa y organizar los manípulos y las centurias[143].

Este lugar de cita solía ser una puerta de Roma o un poblado vecino, en la ruta hacia donde debía partir el ejército[144], Los que faltaban a esta cita (*miles infrequens*)[145] eran declarados desertores, a menos que pudieran alegar causas suficientes, como era una muerte en su familia, haber contraído una enfermedad grave, un sacrificio obligado aquel día, un compromiso familiar ineludible[146]. El jefe se presentaba vestido de *paludamentum* que era la insignia de su mando[147], purificaba el ejército por una *lustratio*[148] y emprendían la marcha.

Este alistamiento que hemos presentado responde al que se hacía en Roma y en sus alrededores, pero cuando el Estado fue creciendo y se extendió a Italia y al mundo, el reclutamiento en las ciudades alejadas en las provincias remotas se hacía conservando todas las formalidades que se podían presidiendo los procónsules o los comisarios encargados de ello, los *conquisitores*[149].

Es evidente que no siempre podía efectuarse el *dilectus* con tanta regularidad. Si el enemigo se acercaba a la urbe, o el tumulto surgía desde dentro de Roma, había que hacer un *dilectus extra ordinem*[150], que permitiera reunir el ejército a toda prisa (*exercitum subitarium*)[151] en que se decretaba el alistamiento en masa, *dilectus omnis generis hominium*[152] en que se enrolaban incluso los hombres de más de cincuenta años[153]. Los cónsules convocan inmediatamente la asamblea del pueblo y los preparativos se realizan con tanta rapidez que en la misma tarde o a la mañana siguiente está preparado el ejército y se pone en marcha[154]. Este tipo de *dilectus* se llama *coniuratio* porque no hacían el juramento a la República o al general uno por uno todos los soldados, sino todos al mismo tiempo. Incluso se alistaba a menores de 17 años en tiempos de escasez de hombres, con tal que pudieran llevar las armas[155]. Sobre los excluidos por enfermedad se veían

después, de momento todos debían acudir a las armas[156]. A veces no había tiempo ni para esto. Tal sucedía en un momento de peligro inminente en que un jefe convocaba a los ciudadanos a las armas con la forma: «quien quiera salvar a la patria, que me siga», *qui rem publicam saluam esse uult, me sequatur*[157], que constituye la *euocatio*. Los que así se aprestan a salvar a la patria no son *milites* sino *pro militibus*[158].

La *caballería legionaria*. Según Servio Tulio los caballeros eran elegidos entre los más ricos y distribuidos en 18 centurias. A decir de Polibio eran elegidos de entre los infantes en el *dilectus*[159]. «Ahora —escribe Polibio— se empieza por ellos y el censor los clasifica, según su fortuna, trescientos por legión[160]». Poco a poco se iban sustituyendo por jinetes legionarios y se elegían de entre los *iuniores* los que podían hacer el servicio a caballo. En última instancia el destino de cada hombre a infantería o a caballería ya dependía de las exigencias que tuviera el jefe militar.

Los *auxiliares*. Los aliados en virtud de sus alianzas quedaban obligados a suministrar a los romanos contingentes de guerra. El reclutamiento de estos auxiliares lo hacían las autoridades locales. Así lo dice Polibio: «Al mismo tiempo, es decir, cuando se realiza el *dilectus* en Roma, los cónsules avisan a los magistrados de las ciudades aliadas de Italia, de donde quieren conseguir contingentes, indicándoles el número de soldados que deben facilitar, así como el día y el lugar en que deben entregarse. Las ciudades hacen los alistamientos de una forma similar a la que hemos indicado para Roma, les hacen prestar el mismo juramento, y los envían con un pagador, conducidos por uno de los magistrados principales[161]». El texto de Polibio está confirmado en otros lugares[162].

Entre Mario y Augusto. Las reformas de Mario afectan particularmente al reclutamiento del ejército. El servicio militar se había hecho odioso a la mayor parte de los ciudadanos que buscaban el medio de escapar de él[163]. Mario da un paso decisivo y no duda en alistar a los *capite censi* o *proletarii*. Los historiadores lo refieren al año 107 a. C.[164]. El éxito de Mario fue seguido por los demás generales y ya no se exige censo alguno para servir en las legiones. Durante la guerra de Yugurta se da la libertad a muchos esclavos para que se alisten en las legiones[165] y lo mismo sucede durante la guerra social[166]. Pompeyo crea ciudadanos romanos para completar las filas de sus legiones y los soldados están bajo las banderas toda la duración de su servicio. Difícilmente encontramos un soldado enviado a su casa antes de terminado su tiempo. El ejército se convierte, pues, de hecho en permanente. El oficio de soldado se hace más o menos lucrativo[167] y los veteranos se reenganchan con mucha frecuencia. La *euocatio* se convierte ahora en la forma habitual de rellenar el ejército, lo cual es de mucho interés para los generales, aunque no tanto para el Estado[168], porque los soldados se convierten en servidores de sus jefes y no de la patria.

2. *Sustitución del manípulo por la cohorte*

Con estos elementos organiza Mario su ejército. Hasta ahora cada ciudadano sabía por su censo y por su edad hasta la fila que le correspondía en la legión y las armas que había de llevar. Si era aristócrata o poseía el censo máximo, será jinete; si era de la clase media, según su censo, pertenecerá a los *hastati* si era joven; a los *principes* si era hombre maduro; y a los *triarii* si ya era mayor; y si su censo era menor, serviría en la cuarta línea de los *uelites* o de los *accensi*. Ahora todo eso va a cambiar. Todo el que sea admitido como legionario

puede entrar en cualquiera de las secciones, según la voluntad de su jefe; todos pasan por la misma escuela y llevan las mismas armas, y, por cierto, muy mejoradas.

Los soldados no tendrán tiempo de descanso, trabajarán sin cesar. Ya lo había anunciado Mario en el discurso que dirigió al pueblo cuando tomó posesión de su primer consulado, según Salustio: «Pero en cambio he aprendido otras muchas cosas óptimas para la República: a herir a los enemigos, a atacar las fortalezas, a no temer más que a la mala fama, a sufrir igual los rigores del frío que los del calor, a descansar en la tierra desnuda y a sufrir al mismo tiempo el hambre y la fatiga. Con estos principios exhortaré yo a los soldados; y no les impondré a ellos las privaciones reservándome para mí la abundancia; no me atribuiré a mí toda la gloria, dejándoles a ellos el trabajo. Este es un imperio útil y así es como debe mandarse a los ciudadanos, Vivir uno mismo en la molicie y someter a su ejército a los duros rigores de la disciplina militar, esto es ser un tirano, no un buen jefe[169]».

Dice Plutarco: «En la marcha hacía de camino trabajar a la tropa, ejercitándola en especie de correrías y en jornadas largas, y precisando a los soldados a llevar y preparar por sí mismos lo que diariamente había de servirles. De aquí dicen provenir el que desde entonces a los aficionados al trabajo, y que con presteza ejecutan lo que se les manda, se les llama *mulos marianos*[170]». Y un poco más adelante: «Empleando en aquel punto el ejército, mientras no tenía otra ocupación, abrió un dilatado canal, y haciendo pasar a él gran parte del río…»[171]. Y para mover al trabajo a los soldados y mantenerlos en la disciplina él era el primero en dar ejemplo: «Era espectáculo muy agradable al soldado romano un general que no desdeñaba de comer públicamente el mismo pan, de tomar el mismo sueño sobre cualquier mullido y de

echar mano a la obra cuando había que abrir fosas o que establecer los reales; pues no tanto admiran a los que distribuyen los honores y los bienes como a los que toman parte en los peligros y en la fatiga, y en más que a los que les consienten el ocio tienen a los que quieren acompañarles en los trabajos[172]».

Encargó a Publio Rutilio, cónsul en el año 105, y compañero suyo de armas, que enseñara a los legionarios el arte de la esgrima, según las escuelas de los gladiadores, para que aprendieran bien a herir y evitar los golpes del contrario[173]. En la exigencia de la disciplina era duro, en la aplicación de los castigos merecidos inflexible, pero en sus juicios recto y justísimo[174].

Dentro de su plan de la instrucción militar entraba siempre que sus soldados conocieran bien al enemigo: así hizo cuando iba a lanzarlos a la lucha contra los Teutones y Ambrones. Dice Plutarco:

> A los soldados manteniéndose en el valladar, les hacía por trozos que miraran a los enemigos, acostumbrándolos a ver aquellos semblantes, a oír aquella voz enteramente extraña y fiera y a enterarse de sus arreos y su táctica, para que con el tiempo la vista de aquellos objetos espantosos se les hiciera llevadera, porque creía que la novedad acrecienta un terror falso a las cosas propias de suyo para inspirar miedo, y que la costumbre quita la admiración y asombro aun de aquellos objetos naturalmente terribles[175].

Hasta tal punto se ha identificado la actividad y el «ejercicio» con la vida castrense, que el substantivo *exercitus* ha pasado de su sentido abstracto «ejercicio» al concreto «soldados reunidos por el ejercicio». Así lo explica Cicerón:

> Ya comprenderás de dónde han tomado sus nombres nuestros ejércitos y cuántos trabajos han de pasar: traer provisiones para más de medio mes; llevar consigo todo lo que necesiten; llevar a cuestas las maderas para las fortificaciones. Pues, por lo que toca al escudo, a la espada, al casco, nuestros soldados no lo cuentan como carga, como tampoco cuentan los hombros, los brazos, las manos; sino que dicen que las armas son los miembros del

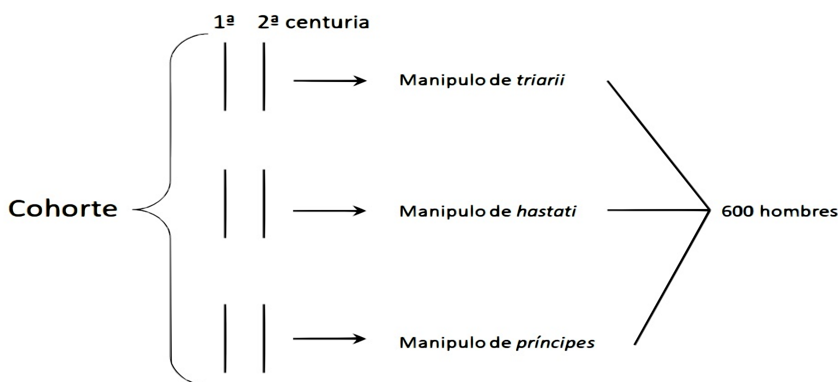
> soldado, y realmente los usan de tal suerte, que, si fuera necesario, arrojando toda la carga, podrían lidiar con las armas tan expeditas como los miembros.
>
> ¡Y cuán grande no es el ejercicio de las legiones, cuán gran trabajo no llevan consigo aquellas carreras, aquel concurso, aquel clamor! Así el alma se fortalece para la batalla y para las heridas. Supon un soldado de igual valor, pero con falta de ejercicio: te parecerá una mujer. Y ¿por qué? Bien sabemos por experiencia cuánta diferencia hay entre un ejército nuevo y otro veterano. La edad del soldado bisoño parece preferible la mayor parte de las veces; pero el sufrir los trabajos, el despreciar las heridas sólo lo enseña la costumbre. Muchas veces vemos que cuando separan del ejército a los heridos, los que son rudos y poco ejercitados, aunque la herida sea leve, lanzan vergonzosos gritos. Pero el soldado veterano y ejercitado, y por esto mismo más fuerte, llama al médico para que le vende las heridas[176]…

A estos soldados Mario les dio también otra organización. En lugar de los *treinta manípulos* de la infantería pesada que habían formado hasta entonces la unidad táctica, se formaron *diez cohortes*, cada cual con su estandarte, compuesta cada una de seis o cinco centurias de cien hombres, de forma que, aunque se pierden los 1200 hombres por la supresión de la infantería ligera, se elevó el efectivo de la legión de 4200 a 6000 soldados.

La palabra *cohorte* «corral —sección acotada de un campamento y de ahí los soldados que en ella se alojan— o sección del ejército», ya se venía dando al conjunto de soldados de los socios, *cohortes alariae, cohortes auxiliares*, pero distinta de ellas es ahora la *cohors legionaria*. La organización en manípulos, por ser una unidad táctica pequeña, era muy apta para luchar por el Apenino con los pueblos itálicos y para combatir con la falange griega, falta de movilidad y de expeditez por su constitución en masa; pero resultaba demasiado vulnerable ante la acometida masiva y a la ligera de los germanos. Era demasiado pequeña la resistencia que ofrecía por su corto contingente de hombres. Por eso en determinados momentos, ya antes de Mario, se habían agrupado varios manípulos formando una unidad más

densa, constituida por la unión de tres manípulos, uno detrás de otro. Mario adopta como formación permanente en el ejército esa organización que esporádicamente se había utilizado en algún caso y perfecciona su disposición.

La cohorte consta de tres manípulos de dos centurias cada uno, según dice Gelio: «También aparece esto en el libro sexto de Cincio: la formación de los caballeros se llaman alas, porque se colocaban en torno de las legiones a la derecha y a la izquerda como las alas en el cuerpo de las aves. En la legión hay sesenta centurias, treinta manípulos y diez cohortes[177]». Los manípulos aparecen uno al lado de otro, llevando a la derecha a los triarios, de esta forma:



Se conservan las tres líneas; pero formadas a base de cohortes, no de manípulos, como antes. Las cohortes de la primera línea seguirán llamándose *hastati*, las de la segunda *principes*, y las de la tercera *triarii*; pero el que una cohorte esté en una línea o en otra ya no dependerá de su clase, ni de su edad, sino de la voluntad del jefe. Al desaparecer la diferencia de los soldados todos deben de estar dotados de las mismas armas ofensivas y defensivas. De esta forma la legión es una estructura homogénea: 6000 hombres distribuidos en

10 cohortes, compuesta cada una de tres manípulos y cada manípulo de dos centurias.

Ya antes de Mario, cuando las aportaciones aliadas no eran suficientes para constituir una legión, las tropas extranjeras se organizaban en cohortes que se distinguían por el nombre de la nacionalidad de donde procedían[178]; esta costumbre se mantiene después que se abandona la formación en manípulos[179]; aunque a veces se les daba el nombre del emperador que las había organizado, añadiéndoles incluso la designación del pueblo de su procedencia, y en ocasiones también y más prácticamente se distinguían por la especialidad de su arma, como *cohortes sagittariorum, cohortes funditorum*[180], o también *cohortes legionariae, cohortes sociae, cohortes alariae*, etc., o simplemente con la palabra *cohortes*[181].

Las cohortes, cuyos soldados iban armados a la ligera, se llamaban *cohortes leues* por la *cetra* de que iban protegidos en lugar del *scutum* de los legionarios; *cohortes expeditae* porque al llevar pocos bagajes, estaban siempre dispuestas para atacar o defenderse; *cohortes subsidiariae* son las tropas de reserva que se mantienen fuera del combate por si hubiera que presionar o defenderse en algún punto concreto. Con frecuencia constituían también *cohortes uoluntariorum* donde se admitían igual ciudadanos romanos que provinciales y aliados. Eran muy consideradas, y por eso había muchos que preferían estas cohortes a servir en las legiones donde la disciplina era más severa y las recompensas menores.

La cohorte legionaria se componía a veces de 300 hombres, es decir, de tres manípulos: uno de astados, otro de príncipes y otro de triarios; luego se eleva a unos 500, cuando la cohorte se convierte en unidad táctica, pero los efectivos reales dependen de cómo se halle de nutrida la legión. En el tiempo

de Vegecio[182] las cohortes legionarias eran quingenarias, esto es, de 500 hombres, aunque a estos 500 hombres se añadían 50 *decani* o jefes de contubernio, 5 centuriones y un tribuno militar. Pero la primera cohorte siempre resultaba favorecida; mandada por el *primipilo* era la encargada de guardar el águila de la legión y tenía el doble de elementos que las demás. Eso se advierte también en el ejército de César. La *cohors miliaria* del tiempo de Vegecio[183], se componía de 1000 infantes, 100 decanos, 5 centuriones ordinarios, 120 soldados de caballería con 10 centuriones y 2 jefes de turma: 1000 + 100 + 5 + 120 + 10 + 2 = 1237.

El efectivo de las cohortes auxiliares variaba mucho: 460, 600, 1000 si era miliaria, 500 si quingenaria; y a veces se organizaban cohortes mixtas de jinetes con infantes mezclados.

Pero la cohorte legionaria tenía, en su origen, como hemos dicho, tres manípulos, o seis centurias. Esta división existe en los tiempos de Higino y de Trajano. Vegecio atribuye a veces diez centurias a la primera cohorte, mientras que en otras no ve más que cinco. La cohorte va mandada por un tribuno *militum o legionum*.

Como se ve, en la legión no quedan huellas de las antiguas divisiones timocráticas, pero persiste el nombre de centurias, porque el centurión sigue como eje, no sólo de la organización disciplinar, sino de la ejecución táctica. Ellos sí tienen puestos fijos en la organización de las líneas, según el ascenso conseguido.

Aparte de estas cohortes está la que servía de guardia al general y que luego en el Imperio tuvo tanta importancia. Leemos en Festo esta noticia: «La cohorte pretoria recibía su nombre del hecho de que no se separaba del pfetor. Escipión el Africano fue el primero que eligió a cada uno de los más

fuertes, que no se apartaban de él en la guerra, estaban libres de las otras cargas de la milicia y recibían estipendio y medio[184]». ¿De cuál de los Escipiones se trata? Algunos piensan que del Africano Mayor, que vuelve de España a Roma con 300 hombres esperando conseguir el triunfo[185] y luego pasa con ellos a Sicilia y al Africa. Se lee en *Apothegma Imperatorum*[186], atribuido a Escipión, que «preguntado por uno en Sicilia, en qué confiaba para atreverse a pasar con el ejército contra Cartago, mostró a los 300 hombres armados que se estaban ejercitando, y una torre alta en el mar, y añadió: ninguno de éstos rehusará subir a aquella torre, y precipitarse de ella, si yo se lo ordenase».

Ciertamente el primer africano conocía bien a aquellos hombres que llevaba consigo desde la guerra de España, y ciertamente no podían ser más que soldados escogidos para tenerlos siempre junto a sí.

Dicen que Escipión, cuando veía trabarse la batalla, era incapaz de contenerse sin mezclarse en ella como un soldado[187], y que por eso fue necesario ponerle 300 hombres que lo contuvieran, y en último caso lo defendieran. Era, pues, una verdadera cohorte pretoria.

Mommsen atribuye su creación al segundo Escipión en un momento muy concreto: «Esta creación se remonta a la guerra de Numancia, en que, no habiendo podido Escipión Emiliano conseguir del gobierno de la República las tropas nuevas que solicitaba, y obligado a proveer a su seguridad personal en medio de una soldadesca completamente indisciplinada, creyó deber formar un cuerpo especial de 500 hombres afectos a su persona. Poco a poco fueron entrando en él los mejores soldados a título de recompensa. Esta cohorte de amigos, como él la llamaba, o *cuartel general* (*praetorium*) como se denominaba las más veces, hacía, en

efecto, las de una guardia del *pretorio*; estaba dispensada de los trabajos del campamento y de las trincheras, disfrutaba de mayor sueldo y de más consideraciones[188]».

Sea de ello lo que quiera, ciertamente Mario tenía junto a sí hombres escogidos y de valor probado, es decir, su cohorte pretoria[189], que no faltó nunca en los campamentos romanos, por ejemplo, en la batalla de Pistoya contra Catilina[190]; Cicerón en la batalla de Amano[191]; César, que a veces tenía como cohorte la legión Xª[192]; y, en el año 42 a. C., al final de la República, en la batalla de Módena, vemos que cada *Imperator*: Hircio, Pansa, Octaviano, Lépido y Antonio, tienen su correspondiente cohorte pretoria[193].

Sobre la cohorte dice Delbrück: «La táctica de cohortes representa el punto culminante del progreso que podía alcanzar el arte de combatir de la antigua infantería. La misión del artista, esto es, del caudillo, será, en adelante, más que hallar nuevas formas, perfeccionar y utilizar las ya inventadas[194]». La mejor alabanza para la organización mariana es que ni César, ni Pompeyo sintieron necesidad de cambiar el sistema; y Pompeyo en el oriente y César en las Galias y ambos en su guerra civil llevaron el ejército ordenado siempre en sistema de cohortes.

3. *Asimilación de los* socii *en las legiones*

La reforma de Mario implica un cambio en los *socii*, que últimamente venían formando en la legión manipular, las cohortes alarias. Ya hemos visto que Mario, ante la penuria de ciudadanos de la clase media para formar su ejército tuvo que servirse de los proletarios y de los aliados. El formar a los italianos en las legiones propiamente dichas, equiparándolos a los ciudadanos resultaba injusto, si no se les reconocía también el derecho de ciudadanía. Esto lo consiguieron los

aliados con su *guerra social*; y después de ella, los *socii* ya ciudadanos, dejaron de formar las *alae* y toda Italia se convirtió en cantera de reclutas para las legiones.

4. *Desaparición de los vélites y los equites*

Desaparecieron también los *uelites*, nombrados por última vez en la guerra de Yugurta[195], en el ejército de Mételo, y en el de Mario[196].

También desaparece la caballería, nombrada igualmente en la guerra de Yugurta; todos ellos quedan sustituidos por los *auxilia*, venidos de las provincias de fuera de Italia. Cicerón en su proconsulado en Cilicia había reunido los *auxilia uoluntaria* de los pueblos libres y de los reyes amigos[197].

Por tanto, el ejército ahora queda formado por las *legiones* y los *auxilia*[198].

Los *auxilia* constituían la infantería ligera, arqueros, honderos, etc., y la caballería enganchada en la Numidia, en la Tracia, en Germania, etc.

5. *Introducción del águila como insignia de la legión*

Se suprimen las cuatro insignias de las antiguas divisiones de la legión, el lobo, el jabalí, el minotauro y el caballo; pero a cada cohorte se le designa un estandarte, un guión, que se renueva todos los años. La legión no tiene más que una insignia, que es el águila de plata en un principio, y luego de oro. El *aquila* será el emblema, el distintivo de cada legión, como cuerpo permanente, que va a tener su historia desde ahora. El águila será como el *numen* de la legión: en tiempo de paz se conservará en el *aerarium legionis*, y en campaña será venerada en un pequeño santuario junto al *praetorium*. Dejarse arrebatar el águila por el enemigo, será el mayor vilipendio para una legión.

6. *Reforma del equipo militar y del armamento*

Finalmente, Mario reforma también el equipo militar en el sentido de que para aligerar el tren de la impedimenta debe cada legionario cargar con un equipo mayor. De las modificaciones de las armas, hablamos más adelante.

B. Época de Pompeyo y de César

1. *Se perfilan detalles*

Aunque a los tiempos de Mario siguiera una gloriosa época militar, por las conquistas de grandes territorios, y brillaban magníficos caudillos como Sila, Pompeyo, César y Sertorio, en alabanza de Mario redunda el que estos genios de la guerra no necesitaban modificar sustancialmente la organización del ejército ideada por Mario, sino perfeccionar únicamente algunos detalles.

César, sobre todo, es un estratega que combina admirablemente las operaciones marítimas y terrestres, y lleva a su perfección los sistemas de asedio y de defensa de las fortalezas; y, sobre todo, la táctica del aniquilamiento del enemigo derrotado, persiguiéndolo a donde vaya sin darle tregua ni cuartel. Para César no hay secreto en la milicia, él domina a la perfección toda suerte de ataques: de frente, de posición, de movimiento. El, como Aníbal y Escipión, no tiene prefijada una disposición de las cohortes, en cada momento las sitúa en la forma más conveniente.

Después que Sila separó el poder político y militar, las atribuciones de los cónsules se limitan *intra pomerium*; las de los militares procónsul, propretor, extra *pomerium*. Los cónsules, pues, permanecen en la urbe, aun en caso de guerra, y para llevar a cabo las guerras se designa a hombres de

probada o supuesta capacidad militar, invistiéndolos del *imperium proconsulare*.

Como recuerdo de las 4 legiones consulares, las legiones proconsulares no llevarán el número del I al IV. Cuando César sea cónsul no respetará estos números, como es natural, entre sus legiones estarán también las cuatro primeras. Se organiza también la graduación militar. Hay *optiones*, tribunos, *euocati*, centuriones, tribunos militares; pero sobre todo *legati*, que son los lugartenientes del *Imperator*. De ellos hablaremos aparte.

La legión cesariana sigue formada por 6000 hombres, aunque muchas veces opera con legiones de sólo 3000; pero ya se sabe que en la realidad hay siempre menos hombres que en las listas, y en las listas menos que en la ley.

2. *La caballería, fuerza únicamente de apoyo*

La caballería ciudadana no se restaura, Pompeyo quiso servirse de ella en Farsalia, y fue la causa de su derrota. En cambio, el contingente de jinetes de cada legión puede ser elevado. Se divide en *alae* o *turmae* que se designan por el nombre del pueblo de donde procede: *ala Hispana, Galla, Germanica, Numidica*, etc. Combaten a las órdenes de los *praefecti equitum*, que suelen ser de la misma nación.

Desde Mario a César no tenemos noticias muy claras de la composición y organización de la caballería. Pero, gracias a los relatos que César nos ha dejado, a partir de su obra, nos es perfectamente conocida[199]. En la época de César la caballería se componía de tres elementos: 1.º) el que los romanos alistaban en los pueblos extranjeros tomándolos a sueldo, sistema que ensayó por vez primera César; 2.º) el que sacaban de las provincias romanas[200]; 3.º) el que enrolaban en los mismos pueblos en que se desarrollaba la guerra. Esta

caballería a sueldo ocupa en la legión el puesto de la caballería legionaria, no sólo en el ejército de César, sino también en el de Pompeyo[201] o Lóculo[202], asignando a cada legión de 200 a 300 jinetes.

Esta caballería era el elemento más sólido de los efectos montados, y, como las legiones, hacía la campaña invierno y verano[203]; al paso que la caballería auxiliar, tomada de las provincias, era enviada a sus casas después de la campaña de verano, cuando escaseaban los pastos. La caballería auxiliar se aumentaba o disminuía según lo exigieran las operaciones militares. César tiene a veces cuatro mil y a veces cinco mil[204]. De ordinario saca su caballería de los Galos, Germanos, Réticos, Númidas, Españoles. Los Galos y los Germanos se muestran, y con mucho, los mejores jinetes y César los emplea en las circunstancias más difíciles[205], por eso durante el imperio la caballería está formada sobre todo de celtas.

La unidad táctica de la caballería es la turma de treinta y dos hombres[206], mandada por un prefecto[207] y dividida en decurias con sus decuriones[208]. Las turmas a veces forman alas[209]. Los oficiales superiores son los *praefecti equitum*, nombre con que César designa: a los jefes de los contingentes indígenas, sobre todo galos[210], a los legados y cuestores investidos de mando sobre algún cuerpo de caballería[211].

3. *Los auxiliares*

Los *auxilia* prestan buenos servicios y a veces aparecen equipados a la manera romana[212].

Los *fabri*, de quienes dijimos que servían en el ejército, pero que no eran propiamente soldados, desde el siglo I a. C., en que es accesible a todas las clases de la sociedad el servir en las legiones, también los *fabri* iban en el ejército, no ya como

obreros, sino como soldados[213]. Los *fabri* son legionarios, pero de ordinario sirven en compañías de destinos, porque como herreros, albañiles, carpinteros, etc., prestan en el ejército un servicio muy especializado; van armados y, por tanto, cuando es preciso luchan también. En las campañas de César prestaron servicios extraordinarios, tanto para fabricar torres de madera, como puentes para pasar los ríos, e incluso naves[214]. Nos hemos referido únicamente a los herreros, albañiles y carpinteros, pero un jurisconsulto del tiempo de Cómodo habla además de los caldereros, de los canteros, de los pizarreros y tejeros, los enterradores, los leñadores, los carboneros, los caleros, los fabricantes de máquinas, de carros, de cascos, de flechas, de arcos, de venablos, de cornetas, de trompetas, de balas de plomo[215]. A éstos hay que añadir los mineros que preparaban las galerías en el asedio de las ciudades[216].

En la marina casi todos los *fabri* se contaban entre los *duplicarii*, es decir, de los que recibían el jornal doble, porque la tripulación de los barcos era reclutada entre las personas más humildes[217].

A pesar de que las centurias de obreros (*fabri*) desaparecen rápidamente de la organización militar, con todo el *praefectus fabrum* sigue figurando en su estado mayor, pero únicamente como un título de honor, formando parte de la cohorte pretoria, y dirigiendo, como es natural, todas las obras de ingeniería y de mecánica.

C. Las armas

1. *La lanza y el* pilum

Es opinión general que Mario, al uniformar las armas de todos los legionarios suprimió la lanza e hizo arma general el *pilum*; y es significativo el que César, que nombra muchas veces el *pilum*, no hable nunca del *hasta*. Sin embargo, Tácito mucho tiempo después, considera el *pilum* como el arma característica de los legionarios y la lanza de los auxiliares[218]. Plutarco nos habla de las modificaciones que Mario introduce en el *pilum*[219], pero no dice nada de la supresión de la lanza. En los monumentos de la época de Mario se representa la lanza, y en los descubrimientos de armas se han hallado numerosas puntas de lanza.

Mario introduce algunas modificaciones en el *pilum* para que, rompiéndose al primer golpe, sin perder su eficacia, no pudieran ser devueltos por el enemigo contra los legionarios, como advierte Porfirio. Pero oigamos a Plutarco: «Mario hizo aquella novedad de los astiles de las picas; porque antes la parte de la madera que entraba en el hierro estaba asegurada con dos puntas asimismo de hierro, y entonces Mario, dejando la una como estaba, en lugar de la otra puso una estaquilla de madera fácil de romperse, proporcionando así que al dar el astil en el escudo del enemigo no quedase recto, sino que rompiéndose la estaquilla se doblase, y la pica permaneciese clavada, por el mero hecho de haberse encorvado la punta[220]».

Parece que esas estaquillas de madera han desaparecido en los *pila* de César, pero siempre se siguen fabricando de forma que se inutilicen al primer golpe, por eso sigue empleándose el hierro dulce y metales de inferior calidad, y en las estaciones de excavaciones los *pila* casi siempre se encuentran doblados e inutilizados. Los tipos y las dimensiones de los *pila* presentan una variedad enorme.

2. *La espada y el puñal*

Ya dijimos que a fines del siglo III el ejército romano sustituyó su espada pistiliforme y larga por la espada ibérica. Esta continúa siendo el arma de los legionarios de Mario y de César; si alguna vez en las excavaciones juntamente con la espada ibérica se encuentra también la larga espada de los galos, se supone que son las empleadas por los enemigos, o por los *auxilia* que de esta nación iban en las legiones romanas. Las fundas de las espadas son de hierro, o de cuero con un forro de metal en la punta, que suele terminar en una bolita. La espada, según parece de los monumentos de la época, Arco de Orange, y Ara de Ahenobarbo, no pendía del tahalí, sino de un cinto. Los infantes la llevaban al lado derecho, y los jinetes al izquierdo; César introduce de nuevo el tahalí en la caballería, y luego se generalizará con Augusto.

Sobre el puñal en esta época, siglo I a. C., hay un silencio total en los textos, pero sin duda lo usa el ejército romano, puesto que es frecuente en el siglo anterior, y en la época imperial hay abundancia de textos sobre él. Si el puñal lo usan todos los legionarios, o algunas tropas especiales, o solamente los jefes, es difícil determinarlo. Buenos puñales se llevaban ya en Roma templados en las aguas del Jalón, según dice Marcial:

> «Este puñal cuya hoja está limitada por el filo curvo,
> lo recibieron rusiente las heladas aguas del Jalón[221]».

Y en el *Apophoreta* anterior habla Marcial de *parazonium*:

> «Este ornamento de la milicia y presagio del suspirado honor,
> es un arma digna de ceñir el costado de un tribuno[222]».

Se trata de un puñal de tipo griego, corto, suspendido de un cinturón especial (*cinctorium, zona*), insignia de los oficiales, y caía, como arma griega, a la izquierda. Se emplea en tiempos de César, como se ve en los monumentos de la época y del Imperio, y siempre lo lleva el general, con razón, pues, lo llama Marcial *militiae decus*. Es algo más largo que el *pugio*, y

más corto que el *gladius*. Puede tener su relación con el *acinaces* oriental.

3. *El escudo*

La rodela o escudo redondo hace tiempo que no se usa en la infantería legionaria y sigue sin emplearse en tiempos de Mario, cuando incluso los caballeros llevan escudo.

La *parma uelitaris* desapareció también con los *uelites*. Al sustituirlos Mario por las tropas auxiliares, los protege con la *parma bruttiana*[223]. Esta *parma* estaba hecha de mimbres recubiertos de cuero y su forma era ovalada. Era un escudo más ligero que el antiguo y se observa en brazos de algunos soldados en la columna de Trajano, que bien puede pensarse que son auxiliares.

En la legión de Mario el soldado simple no usa la rodela, todos llevan un escudo, ovalado convexo más grande, y la caballería largo, pero estrecho.

Durante el siglo I a. C., se va introduciendo en las legiones el escudo rectangular cilindrico, como el que usaban los gladiadores, muy probablemente tomado de ellos, como éstos lo habían tomado de los samnitas; puede decirse que en tiempos de César era el escudo común de los legionarios. El *umbo* es ovoide y el campo del escudo está adornado de diversos emblemas, abundando los rayos. No podemos precisar el momento de su introducción, pero debió de ser entre los tiempos de Polibio y los de César. Posiblemente cuando Mario da a sus auxiliares el escudo *Bruttiense* da a los legionarios el escudo samnita. No tiene nada de particular que lo introduzca Mario, puesto que él llevó a sus ejércitos gladiadores que enseñaran la esgrima a sus legionarios.

Luego, este escudo cilindrico va perdiendo curvatura y se queda en convexo, Dión Casio[224], asegura que la legión, en

tiempos de Augusto, lleva el escudo plano, sin precisar su forma, porque para protegerse con los escudos formando la tortuga es mucho más apropiado el escudo plano que el cilindrico. Desde luego en las estelas funerarias del siglo II figura un escudo plano rectangular, de 120 por 60 cms., que puede ser el tipo al que se refiere Dión Casio.

4. *El casco*

En los monumentos de esta época aparecen escasamente los cascos de tipo helenístico y corintio; algo más el casco ático, pero llevado sobre todo por los generales. Va adornado con cresta ática, o con una cimera frigia. Los otros tipos de origen griego no aparecen más que esporádicamente. La dificultad de su construcción en serie hace que no puedan llevarlo más que los jefes, oficiales y caballeros. Desaparecen también los antiguos cascos itálicos, de los que se ven algunos ejemplares en el Ara de Ahenobarbo. Pero en tiempos de Augusto ya no figura ninguno.

Para la legión se adopta un nuevo tipo de cascos, que por ser de inspiración celta, se llaman romano-célticos. Son sumamente prácticos, fuertes, sin adornos inútiles, con un poco de visera y protección de la nuca, y una curvatura para el sitio de la oreja. Más o menos los cascos usados actualmente en los ejércitos están inspirados en ellos. Cuando el cubre-nuca es horizontal, se le llama del tipo Haguenau. En la parte superior lleva un botón para encajar el penacho. Estos dos tipos ítalo-celta y Haguenau son sobrios, simples, hemisféricos, dejan la oreja libre, la visera protege bien contra los tajos de las espadas y la cara está defendida por buenas carrilleras. Por su sencillez puede producirse en serie, rápidamente y por poco dinero.

El casco Haguenau protegía bien la nuca en posición normal; pero cuando el soldado se agachaba entre su espalda y la visera horizontal del casco dejaba al descubierto la cerviz. Este defecto lo vino a corregir el casco del tipo Weisenau, con la protección posterior un poco vuelta para abajo. Todos ellos tienen también carrilleras largas y fuertes, la frente queda bien protegida, e incluso la oreja, porque el reborde del casco la hace quedar un poco hundida. Estos tipos de cascos están todos largamente representados en la columna de Trajano.

No todos los cascos llevaban penacho, pero sí la mayoría, plumas o crines, colocadas en un soporte móvil. Estos cascos romanos no tienen la elegancia y la finura de los áticos, pero son más fuertes y prácticos, y muy bien adaptados a la protección de la cabeza y de la cara.

5. *La coraza y el cinturón*

La coraza grande con la configuración de los músculos del cuerpo y provista de faldillas o de lambrequines aparece en los monumentos del siglo I a. C. Alguna estatua ecuestre, por ejemplo, la de Balbo, es metálica; en la mayor parte de las estatuas de los emperadores es de cuero reforzado con elementos metálicos. Es probable que esta coraza estuviera reservada a los jefes y oficiales y que los legionarios la llevaran más corta, y sería de cuero repujado, o de escamas, o de mallas. En el Arco de Oránge la llevan corta incluso los generales y los caballeros.

Entre los legionarios la más común parece ser la cota de mallas, que en la época de Polibio aparecía reservada a los legionarios de alto censo; pero que Mario la convirtió en la armadura ordinaria del soldado romano. Tienen espalderas de cuero, reforzado con elementos metálicos, pero las espalderas desaparecen en tiempo del Imperio. Da la

impresión de una túnica no ajustada, pero sujeta al talle con un cinturón.

La coraza de escamas, que entró en Italia a finales del siglo V, en el siglo IV la usan mucho los etruscos, quizás había desaparecido sustituida por la de mallas en la legión romana; vuelve en el siglo I a. C., y dos siglos después será la coraza más usada en el ejército romano. San Isidoro la describe así: «La loriga es una protección de hierro trabada con láminas de hierro o de bronce[225]».

Todavía no aparece la loriga articulada o *segmentata*, que veremos en el período siguiente. Desaparece el pectoral arcaico.

Debajo de estas corazas de mallas o de escamas, los soldados llevaban una casaca de cuero, frecuentemente con faldillas. En realidad, pues, el soldado va protegido con dos corazas, la de metal (*thorax*) y la de cuero *(lorica), loricae thoraces que*, dice Livio[226], y Valerio Máximo[227] habla de un centurión que pasó un brazo de mar, *duabus loricis onustus*.

El legionario lleva también ahora un cinturón, ya para ajustarse la coraza de mallas, ya para colgar la espada. Este cinturón parece que lo introdujeron los romanos en sus contactos bélicos con los galos que los usaron siempre. Podía ser metálico, o de cuero, adornado con diversas aplicaciones de metales.

6. *Las grebas*

Las grebas de metal que en tiempo de Polibio era un elemento de la armadura de una parte de los legionarios, en el siglo I a. C., se usan mucho menos. Quizás estén reservadas a los oficiales, de centurión para arriba, según se ve en los monumentos. Sin embargo, en la Birreme de Preneste todos

los soldados de la marina llevan polainas, de cuero o de la lana, sujetas a los tobillos y a las rodillas con ligas.

En conjunto, pues, el armamento con que Mario dota a sus legionarios, y que poco a poco se va perfeccionando, tiende a la posibilidad de fabricarse en serie. Por ello mismo predomina el *pilum* sobre cualquier otra arma arrojadiza. No resulta muy elegante, pero sí sumamente práctico. Es menos pesado que el de los hoplitas y más eficaz que el de las tropas ligeras. Está muy adaptado para los soldados que han de luchar a la ofensiva.

3
Época imperial

I. REFORMA DE AUGUSTO

A. Bases y principios del servicio militar

Ya hemos visto que Mario organiza el ejército con hombres que se alistan para varios años. El voluntario se engancha y compromete a permanecer en filas alrededor de veinte años. César sigue el reclutamiento extrayendo de la plebe, de los aliados y de las provincias los contingentes para crear un ejército estable y poderoso. En su proyectada excursión contra los Partos, impedida por los Idus de marzo, César pretendía fijar los límites del Imperio romano y llevarlo a posiciones seguras, que fueran fácil de defender con un número prudente de soldados. Quería asegurar la línea del Eufrates y quizás llevar por el oriente las líneas a donde luego las estableció Trajano, ocupar el N. E., sobre la línea del Danubio constituyendo un límite fijo y racional.

Para esto necesitaba un gran ejército, que sin embargo renovaba con licénciamientos parciales, y después de unos años de servicio convertía a sus veteranos en colonos terratenientes. El general en jefe puede licenciar a sus

soldados cuando no los necesita. Pero lo que se había realizado en el ámbito del pueblo romano reclamaba un ejército permanente que la República no había pensado nunca en crear. Se necesitaban ejércitos fijos en el Rhin, en los Balcanes, en el Eufrates, en el Africa. En el interior mismo había muchas regiones romanas de nombre, pero de espíritu muy alejado, que esperaban siempre el momento de una sublevación, porque se veían tratadas inconvenientemente por propretores o procónsules que las gobernaban. Aunque no se precisara una ocupación militar densa, sí hubiera convenido una guarnición, un mínimo aparato militar, para conservar la unidad y el cumplimiento de los tratados y de las leyes convenidas con cada pueblo.

No había nada de eso. El número escaso de hombres que se desplazaba con los procónsules era más de adorno y de cortejo, e incluso de tipo policíaco, que inspirador de fuerza y de seguridad. No se movilizaba el ejército más que en caso de una sublevación o de un ataque del pueblo vecino; terminada la operación, concluida la paz y restablecida la tranquilidad se devolvían las tropas a Italia para licenciarlas, quedando expuestos de esta forma a sorpresas muy desagradables. Roma procedía en esto con el espíritu con que se defendía cuando todo su Estado era una simple ciudad. Es verdad que había trazado maravillosas calzadas que la unían con todos los extremos del mundo, pero con ello no se acortaban las distancias. No tenía, al parecer, conciencia exacta de los nuevos deberes de señora del mundo, y lo malo era que no aprendía nada con los escarmientos que la sorprendían por doquier y en cualquier instante.

Se requería muchísimo dinero para establecer un ejército tal como Roma necesitaba, se precisaban además muchos generales que estando al frente de ese ejército por todo el mundo, tuvieran comunicación entre sí y, sobre todo, con el

mando central y seguro de Roma. Pero nadie podía pensar entonces en eso, ni como ideal. La Roma republicana no tuvo más que ejércitos efímeros, incoherentes, y de individualismos en las personas de los jefes. Se componía de provincias en lugar de constituir un Imperio, y este estado de inacabamiento tuvo sus consecuencias. *Vrbs Roma* se había convertido en la cabeza de un vastísimo imperio y debía de ir pensando en cambiar sus estructuras tanto políticas como militares.

No fue fácil la organización del ejército imperial. Fue preciso un cambio en el reclutamiento, en las estructuras, en la conservación y en el empleo. La extensión y variedad del Imperio, la longitud de sus fronteras y la proximidad de vecinos inquietantes, imponían una solución nueva. El ejército no sólo se convierte en una institución permanente, sino que es^n principio fundamental de la nueva ordenación, la columna vertebral del Imperio. Para llegar a eso hubo que superar grandes dificultades. Ante todo, ¿dónde reclutar los soldados? Era necesario un ejército profesional apto para los compases de espera y para los combates inmediatos. Había que terminar las esquilmadoras exacciones de los provincias, toleradas por una disciplina complaciente, había que respetar los territorios sobre los que se aposentaban las tropas de una forma estable. El principio catoniano de que la guerra alimenta a la guerra, no puede aplicarse cuando se sostiene con pueblos pobres. Había que proponer incentivos a los soldados, tales como donaciones extraordinarias de cuando en cuando, lotes de tierras, comodidad de vida para después de su licenciamiento, un ascenso social o jurídico incluso durante la milicia. El sostenimiento de las tropas que el Imperio necesitaba suponía muchos gastos para el Estado.

Para aligerar estas cargas impuestas se recurrió a reclutar hombres de las provincias, de entre los socios e incluso, entre

los extranjeros, invitándoles a enrolarse en las filas del ejército de Roma. El prestigio de la señora del mundo, y la fama de las legiones romanas eran buenos señuelos de atracción, pero aún así el ejército resultaba costosísimo.

En esta nueva ordenación del reclutamiento los ciudadanos quedan libres del servicio castrense, pero se crea un impuesto para engrosar el tesoro militar de la vigésima, y sobre las herencias el 5%.

El ejército ya no dependía del senado, ni del pueblo sino del emperador. Pero es evidente que el emperador, que al propio tiempo es, el jefe civil absoluto de todo el Imperio, no podía estar en persona al frente de todo su ejército, que además estaba dividido en varios cuerpos de ejército a lo largo de las fronteras. Y cada cuerpo de ejército necesitaba un jefe inmediato. Era preciso mucha táctica y mucho acierto para nombrar generales que luego no se alzaran por su cuenta con todo el poder.

Por otra parte, para no romper con el senado, se procuraba constituir en estos altos cargos militares a senadores acreditados y beneméritos, de suerte que en cierta manera la responsabilidad continuaba en manos de los senadores, que rendían cuentas de sus actos no al senado sino al emperador. Y a su vez el acceso al senado estaba en relación a los servicios prestados en el campo de batalla. El emperador tenía buen cuidado de premiar a los ciudadanos los años de servicio militar con el nombramiento de senador, y ello avivaba el ansia de los aristócratas romanos y de los hijos de los senadores a prestar su servicio militar, que cumplían, como antes, en destinos de la plana mayor o como oficiales y jefes. También los caballeros prestan buenos servicios como militares y como senadores, e incluso los simples soldados podían ascender al rango de oficiales subalternos. Subir a los

últimos grados desde las filas de soldados rasos era muy difícil, aunque podía darse el caso de que el emperador nombrara senador al hijo de un veterano en atención a sus propios méritos y a los de su padre, y una vez senador, ya podía ser constituido legado imperial y jefe de un cuerpo de ejército. Esta fue una buena medida para mantener en tensión a la clase media y conservar el ansia de prestar buenos servicios a la patria.

Augusto consolida esta situación. El soldado se engancha para un número determinado de años, y el Estado lo mantiene en el ejército todo ese tiempo, ya en la tranquilidad de la paz, ya en pie de guerra. Con ello el soldado obtiene una seguridad por parte del Estado, que ni Mario, ni César le habían dado.

A esta innovación le llevan dos necesidades convergentes: 1.ª Cuando Augusto hereda las cargas de la República agonizante, la conquista del mundo está efectuada. Bajo la doble forma de provincia o de protectorado, Roma dicta sus leyes a todo el mundo Mediterráneo, pero es necesario defenderlo, y una extensión tal de fronteras no pueden defenderse sino con un ejército permanente y fijo. 2.ª César había iniciado la formación de una monarquía militar, basada por tanto en el ejército, y si tal monarquía había de sostenerse, necesitaba un ejército permanente. Y así como el príncipe se había convertido prácticamente en el dueño del Imperio, así también era el jefe de todas las fuerzas armadas. El ejército en adelante prestará el juramento de fidelidad al emperador, y él concederá las distinciones y dará las recompensas y el licénciamiento.

El momento decisivo fue el que siguió inmediatamente a la victoria de Accio. El número de legiones que quedaban en manos de Augusto entre las propias y las vencidas que se le

entregaron después de la victoria era de 70 a 80, unos 400 000 ó 450 000 hombres. Si se quería manejar aquella masa inmensa de hombres había que reducirla. Era imposible mantener aquel ejército a sueldo y, por otra parte, había que reintegrar los más posibles a la vida civil, ya que la política exterior de Augusto no iba a orientarse hacia la conquista de nuevos pueblos, sino a defender los territorios conquistados.

La milicia será un oficio y Augusto le da sus estatutos, una *condicio militiae* que estipulará templando los cargos con los beneficios.

1. *El reclutamiento*

Durante el Imperio nadie más que el emperador posee el *summum imperium*, él solo, pues, tiene la facultad de reclutar soldados. Al principio del Imperio permanece el *dilectus* ordinario[1], pero no se hace por el poco interés que se tiene en prestar ese servicio a la patria, que en realidad ya es hacérselo personalmente al emperador reinante[2]. Por otra parte, el ejército ya es permanente, constituyendo una profesión. Las legiones seguían formándose de ciudadanos romanos, aunque vinieran de los últimos rincones del Imperio. Los esclavos no se admitían en ellas[3]. Se exigía también cierta edad, aunque no podemos precisar. Vegecio dice: *incipiente pubertate*[4], es decir, hacia los 14 años; San Isidoro habla de los 16[5], pero no podemos decir que estas edades rijan para todas las épocas del Imperio. Para los que se presentaban voluntarios la regla era menos estricta. Según el emperador Adriano: «Que nadie permaneciera en los campamentos contra la costumbre de los mayores o más joven de lo que pidiera el valor, o más viejo de lo que consintiera la humanidad[6]». En la lista de las defunciones de una legión encontramos estas edades: edad inferior, 13 años;

edad superior, 36. Y en números concretos: uno entró a los 13 años; otro a los 14; 3 a los 15; 3 a los 16; 9 a los 17; 17 a los 18; 14 a los 19; 33 a los 20; 11 a los 21; 18 a los 22; 12 a los 23; 9 a los 24; 8 a los 25, etc., y así bajando hasta los 36. El mayor número concurre desde los 17 a los 23.

En las provincias las levas no llevaban un orden determinado, sino que el emperador tenía en cuenta el lugar donde debían operar, y la condición de los individuos de cada provincia. De algunas provincias nunca buscaban soldados los emperadores. De todas formas Mommsen establece tres períodos en el reclutamiento provincial[7]:

1.º De Augusto a Vespasiano. Italia suministra los soldados legionarios para la parte de habla latina del Imperio. Egipto, Asia y los países danubianos dan los soldados para la parte oriental.

2.º De Vespasiano a Adriano. Los italianos no son invitados a formar en las legiones; prefieren mozos de las provincias más occidentales. Africa da los soldados para el ejército del oriente.

3.º Después de Adriano, se trata de conseguir que cada provincia ofrezca un contingente de legionarios. Las legiones de España se sacan sobre todo de la Tarraconense; las de Bretaña y Germania de la Bretaña; las Galias, la Germania, la Retia darán las legiones para el Ilírico y las provincias del Danubio; las del Oriente se reclutan en Macedonia, Siria y Egipto; las del Africa se nutrirán de la misma Africa.

Sí se hacen todavía levas en Italia es para proveer de centuriones a la mayor parte de las legiones del Imperio. Es evidente que las levas en las provincias las hace el agente del senado, o procónsul, y en las provincias imperiales, las realiza el gobernador en nombre del príncipe. Cuando todo esto no suministra los soldados necesarios, el emperador ordena

hacer *dilectus* que realizan unos comisarios especiales llamados *dilectatores*[8], que llevaban a sus órdenes otros comisionados para averiguar las personas sometidas a la ley militar; eran los *inquisitores*[9]. No era absolutamente necesario que se entregara al ejército personalmente el sujeto obligado por la ley, podía proporcionar un sustituto (*uicarius*) [10], que quedaba sometido en las mismas condiciones civiles y materiales en que estuviera la persona a la que representaba[11].

Los voluntarios, de momento, eran inscritos todos, pero antes de que prestaran juramento se hacía una disquisición sobre cada uno, no fuera que alguno pre tendiera escapar de algún castigo, por ejemplo, la condena a las bestias, o deportación a una isla, o estuviera sujeto a alguna acusación capital. La legión no era ningún refugio de malhechores.

El candidato a la legión se sometía a un examen de costumbres y a una revisión médica profunda, si pesaba sobre él alguna tara moral o algún defecto físico, por ejemplo, si no llegaba a dar la talla, se le repudiaba (*repudiare*)[12]; pero si era declarado *probabilis*[13], se le tallaba (*incumare*), para destinarlo a la cohorte correspondiente. Para las primeras cohortes de cada legión la talla exigida era de 1,72 m[14]. A cada uno se le entregaba una plaquita de plomo que debía colgar en el cuello como signo de identidad. De todo esto tenemos un testimonio claro en las Actas de los Mártires[15], referente al joven San Maximiliano. He aquí las ideas principales: «Siendo cónsules por cuarta vez Tusco y Anubino, el día 12 de marzo, en Tevesti, en el Foro, conducido Fabio Víctor juntamente con Maximiliano, y admitido Pompeyano, abogado, éste dijo:

—Fabio Víctor, temonario, está ante tu presencia, con Valeriano Quinciano y el excelente quinto Maximiliano, hijo

de Víctor, puesto que es apto para todo servicio, ruego que se le aliste.

El procónsul Dión dijo: —¿Tu nombre?

Maximiliano respondió: —¿Para qué quieres saber mi nombre? A mí no me es lícito ser soldado, porque soy cristiano.

El procónsul agregó: —¡Tállalo!

Y al tallarlo Maximiliano respondió: —No puedo ser soldado; no puedo hacer el mal, soy cristiano.

El procónsul Dión, dijo: —¡Tállese!

Una vez tallado, los empleados del tribunal dijeron, en voz alta:

—Tiene cinco pies y diez pulgadas (1,78 m).

Dión dijo a los empleados: —Marcadlo.

Dión dijo de nuevo a Maximiliano: —Sé soldado y recibe la marca.

Respondió él: —Yo no recibo marca alguna, pues ya llevo sobre mí la señal de Cristo, mi Dios.

Dión dijo a los empleados: —¡Márquesele!

Resistiéndose Maximiliano dijo: —Yo no recibo la marca del mundo, y si me la imponen la haré pedazos, porque nada vale. Yo soy cristiano, y no me es lícito llevar colgado del cuello un pedazo de plomo, después que llevo la señal salvadora de mi Señor Jesucristo.

El desenlace fue un castigo ejemplar. Dión dijo: —Borra su nombre…, y luego añadió: —Puesto que con ánimo desleal has rechazado la milicia, recibirás la sentencia correspondiente, para escarmiento de los demás. Y seguidamente leyó de su tablilla la sentencia: Mando que Maximiliano, que con ánimo desleal ha rechazado el juramento de soldado, sea pasado al filo de la espada.

Maximiliano respondió: —Gracias a Dios. Tenía el mozo veintiún años, tres meses y dieciocho días». Era el castigo que se aplicaba de ordinario a los refractarios[16], aunque otras veces se contentaban con aplicarles la nota de infamia y confiscarles los bienes[17].

Ciudadanos sometidos al dilectus

Había algunas personas que debían presentarse por necesidad al servicio militar. Tales eran: a) los hijos de los veteranos, como en cierta correspondencia de los privilegios concedidos a sus padres[18]. Si se negaban a ello o no podían por incapacidad física, el decurión los sometía a los cargos municipales[19]. b) Estas obligaciones se imponían también a los poltronos (<*pol-truncus* < *pollex truncus*), es decir, los que para esquivar el servicio se multilaban el dedo pulgar[20]. A estos últimos, según disposición de Valentiniano y de Valente se los podía condenar a quemarlos vivos[21]. Teodosio fue más indulgente: no los liberó del servicio militar, pero prohibió que pudieran subir de soldados rasos[22].

Otros ciudadanos no debían servir ellos mismos, sino suministrar reclutas por su cuenta, a razón de su cualidad y de su fortuna (*indictio tironum*): a) los senadores de Roma[23]; b) las personas revestidas de títulos honoríficos, que no habían desempeñado antes esa función (*honorarii*)[24]; c) los principales y los decuriones[25]; d) los *officiales iudicum*[26]; e) los sacerdotes paganos de provincias, menos los del Africa[27], que fueron liberados de esta carga en el año 428; f) todos los que posean bienes y figuren en el censo[28]. A veces no era fácil conseguir hombres que se vendieran para ir al ejército y los senadores solicitaron entregar al fisco imperial una cantidad de dinero en lugar de los hombres correspondientes, petición que se aceptó en tiempo de Arcadio y Honorio[29].

Hay otras personas que están libres del cumplimiento militar. El *Codex Theodosianus* tiene un título especial con todas estas personas[30]: *illustres, spectabiles, clarissimi*, y los que de alguna forma servían ya al emperador en el palacio, o en los dicasterios dependientes de él.

A ellos hay que añadir los *causarii*, es decir, los que sufrían incapacidad física, reconocida por el magistrado que hacía la leva[31]. Estaban también dispensados de acudir a las levas: a) los ciudadanos que hubieran hecho ya el número de campañas reglamentario, o que habían cumplido los cincuenta años[32]; b) los de las colonias militares que estaban, como quien dice, en guardia permanente protegiendo alguna parte del imperio romano; c) los que hubieran sido dispensados de ello, como premio por haber prestado ya algún servicio extraordinario al Estado, como los veteranos, o los que hubieran sostenido heroicamente un asedio violento, como los de Preneste, según cuenta Livio[33].

Alistados los reclutas prestaban el juramento militar (*sacramentum*) y eran declarados *tirones* y si no urgía se les congregaba bajo un *uexillum* para ejercitarlos (*exercitus*), enseñándoles la instrucción militar, los oficios del soldado y los deberes de los defensores de la patria. Luego se los destinaba al cuerpo y la cohorte correspondiente. Vegecio dedica la mitad de su libro primero a enumerar los ejercicios que debían practicar: se les hacía caminar al paso, correr, saltar; aprendían a nadar, se acostumbraban a luchar contra un enemigo figurado por una estatua revestida de armas, a golpearla cortando, pero sobre todo con la punta de la espada, se les enseñaba a lanzar flechas y dardos, a tirar piedras con la honda, a montar a caballo, a llevar cargas. Una vez que el joven recibía su aprendizaje de *tiro* era declarado *miles* y se le destinaba a un cuerpo del ejército definitivamente. Parece que la fecha de este ascenso de categoría era siempre el día 1 de

marzo, que era el comienzo del año militar. Hasta las calendas de marzo, cualquiera que hubiese sido la época de su alistamiento, su servicio se llamaba *tirocinium*, no *militia*, ni *stipendium*.

2. *Cargos*

Ante todo será un servicio de larga duración y diferente para cada cuerpo militar. En las cohortes pretorias el servicio será de dieciséis años; veinte en las cohortes urbanas y en las legiones; veinticinco en los cuerpos auxiliares; y de veintiséis en adelante en la marina.

El licénciamiento no es automático, cumplido el tiempo del compromiso el emperador puede retener a los soldados bajo el nombre de *ueterani* o de *euocati*, y lo ordinario es que el servicio se preste durante más de treinta años[34].

La disciplina era férrea, el soldado en sus marchas debía llevar además de sus armas, unos veinte kilos de vituallas, equipaje y utensilios del campamento[35]. Los soldados no pueden casarse, y si están casados, podrán conservar su mujer; pero no cohabitar con ella. En cambio, a falta de esposa legítima, podrán, según el derecho peregrino, tomar una concubina, y los jefes harán en ello la vista gorda. Septimio Severo autorizará el matrimonio de los militares, exceptuados los cuerpos auxiliares y la marina.

3. *Beneficios*

En compensación de la dureza de la vida militar, los soldados tenían también sus beneficios: El sueldo o *stipendium*[36] regulado, como el tiempo de permanencia en filas, por el cuerpo respectivo en que se prestaba el servicio y por la graduación de cada uno.

Como la guerra se hacía por temporadas antiguamente no se pagaba a los soldados; tan sólo a los caballeros el *aes equestre* y el *aes hordearium*, destinados a la compra y a la manutención del caballo de guerra. Cuando en el sitio de Veyes hubo que permanecer todo el año en armas, se fijó ya un sueldo a los soldados (*stipendium*) en calidad de indemnización, pero de ella se descontaba lo que el Estado había adelantado por las armas y por los víveres[37]. Hasta Polibio no consta la cantidad del sueldo de los soldados. El nos dice que el legionario gana dos óbolos por día, el centurión cuatro y el caballero un dracma. La dificultad está ahora en dar el valor exacto a esos dos óbolos, porque no convienen en su aprecio los historiadores.

El mismo sueldo continúa hasta César que dobla el estipendio de las legiones[38], es decir, les añade un segundo sueldo. El sueldo, pues, de un legionario de César era 75×2=150 denarios al año. Augusto les añadió otro tercer estipendio, y con ello el legionario tenía 225 denarios, o 3600 ases, cifra confirmada por Tácito en tiempo de Tiberio[39]. Con estos tres estipendios estuvieron más de cincuenta años. Así consta todavía en un papiro latino de Egipto, el legionario en el año tercero de Domiciano recibe tres estipendios. Pero en el año 83 el emperador agrega un cuarto estipendio[40], es decir, 300 denarios por año, sueldo que regirá durante un siglo, aunque no eran raros los *donatiua* acordados por el emperador en circunstancias especiales y solemnes.

El emperador Cómodo, obligado por las presiones de la ambición de los pretorianos, subió también proporcionalmente a los legionarios otro quinto sueldo, en total, 375 denarios al año. De nuevo Septimio Severo sube 25 denarios por cada uno de los cinco sueldos anteriores, es decir, 125 denarios más. En total, pues, cobra el legionario

500 denarios, ó 2000 sestercios, *stipendia* que las inscripciones de la época llaman *larguissima*[41].

Caracalla vuelve a subir, y cada legionario cobra 750 denarios anuales, como los pretorianos en tiempo de Augusto.

Sobre las tropas auxiliares es más difícil determinar. Parece que en la época republicana los *socii* no recibían estipendio alguno, pero se les pagaba todo el importe de armas, bagajes y víveres, cosa que se descontaban del haber del legionario. La relación y diferencia de sueldos según categorías de soldados las resume así M. von Domaszewski[42].

Autoridad	Legionarios	Pretorianos	Cohort. Urbanas
República	75 denarios	125 denarios	–
César	150 den.	250 den.	–
Augusto	225. den.	500 den. 750 den.	250. den. 275. den.
Domiciano	300 den.	1000 den.	500 den.
Cómodo	375 den.	1250 den.	625 den.
Severo	500 den.	1700 den.	850 den.
Caracalla	750 den.	2500 den.	1250 den.

A los centuriones, que al principio, según Polibio, no cobraban más que el doble de los soldados[43], se les aumenta el sueldo en proporciones mucho más elevadas que a los soldados, de forma que al principio del Imperio cobran 1250 denarios. En tiempos de Augusto se les eleva a

	2500 denarios; los de los *primi ordines* 5000 denarios.
Bajo Domiciano	5000 denarios; los de los *primi ordines* 10 000 denarios.
Bajo Cómodo	6250 denarios; los de los *primi ordines* 12 500 denarios.

Como se advierte, los *primipili* cobran el doble que los otros centuriones.

Para los oficiales superiores al grado de centurión recapitula así M. von Domaszewski[44]:

Tribunus legio, semestris		25 000	sestercios
Tribunus legio, angusticlauius		50 000	
Praefectus castrorum	bajo Augusto	60 000	
	bajo Domiciano	80 000	
	bajo Cómodo	100 000	

Praefectus cohortis	más de 25 000 (40 000 según Domaszewsld)
Praefectus alae	entre 50 000 y 60 000
Tribunus laticlauius	entre 60 000 y 100 000 (80 000 según Dom.)
Tribunus uigilum	lo mismo
Tribunus cohortis urbanae	alrededor de 100 000
Tribunus cohortis praetoriae	entre 100 000 y 150 000 (120 000 según Dom.)
Primus pilus iterum	lo mismo.

La fecha de cobro en un principio no era fija; se pagaba al terminar la campaña, o cuando se había cogido al enemigo dinero suficiente para pagar[45]. Al final de la República, sin

duda desde César, se estableció pagar tres veces por año, al principio de cada cuatrimestre: día 1 de enero, 1 de mayo, 1 de septiembre. Pero el soldado no percibía íntegro el sueldo, el Estado le retenía el coste de la alimentación, y no le entregaba más que «las sobras».

En cuanto al vestido hay que distinguir las diversas épocas de Roma. Al principio el Estado proveía a los soldados de vestidos, y vemos en Tito Livio que de cuando en cuando se enviaban vestidos al ejército en campaña[46]. Hay casos en que entre las condiciones impuestas a los pueblos vencidos se consigna la de procurar vestidos para el ejército romano; así, por ejemplo, en el año 324 a. C., se obliga a los samnitas a proporcionar un equipo de vestido para cada soldado de Roma[47], exigencia que se repite en el año 206 sobre los españoles[48]. No sabemos si al hacerse el ejército estable y determinarse un sueldo para los soldados, se modificó en algo la prestación del vestido, y tenemos que llegar a los tiempos de Polibio para tener noticias concretas[49]. En este tiempo el cuestor encargado de pagar el estipendio a las tropas descontaba de él lo necesario para el vestido; y es muy seguro que esta norma se continuara hasta finales de la República. Por más que C. Graco propuso una ley en que se disponía que se uniformara a los soldados sin descontarles nada, esta disposición quedó seguramente en un buen deseo de C. Graco de favorecer al pueblo[50]. Ciertamente esta ley no existía al principio del Imperio, porque a la muerte de Augusto los soldados, según Tácito[51], se quejan de que sobre los diez sueldos se les retiene una parte para los vestidos, las armas y las tiendas. Y se sabe por las cuentas halladas en un papiro de Egipto que a finales de siglo I de los 248 dracmas que les pagaban a los soldados cada cuatro meses, el Estado se reservaba 36 por el calzado y 206 dracmas al año por los vestidos, es decir, la tercera parte del sueldo anual. En la vida

de Alejandro Severo[52] y en Vegecio[53] se afirma que el soldado recibe todo el equipo militar por cuenta del Estado y ya en el Código Theodosiano[54], se trata de los vestidos militares. Se montan talleres imperiales para confección de los vestidos y se van enviando periódicamente a los campamentos. Cuando por cualquier circunstancia no pueden llegar los vestidos reglamentarios, se le incrementa el sueldo al soldado para que se lo compre donde le parezca[55].

Además del *stipendium*, en circunstancias determinadas, el general hacía donaciones especiales a los soldados a cargo del botín, llamadas *donatiua*, correspondientes al *congiaria plebis*[56]. Se hacía en campaña en el momento del triunfo, como vemos en tiempo de C. Fabio, que triunfó de los Galos, Etruscos y Samnitas[57] y de Paulo Emilio[58] y Q. Fulvio que triunfó sobre los Ligures[59]. Siendo éste el tiempo en que parece que se establecen los donativos. Estos se incrementan en tiempos de Sila y de Mario, porque los jefes necesitan tener a sus soldados unidos más incondicionalmente. Con ocasión de su cuádruple triunfo, César entregó a cada soldado cinco mil denarios[60]. En la batalla de Filipos, Bruto promete a su ejército mil denarios por cabeza y el botín de Esparta y de Tesalónica[61]; y los triunviros, por su parte, no se quedaron cortos: cada soldado recibiría cinco mil denarios, los centuriones el cuádruplo y los tribunos el doble que los centuriones[62]. Augusto distribuyó muchas veces cuatro mil denarios a cada soldado[63] sin contar los donativos entregados a los veteranos que menciona en su *Res Gestae*[64]. Los soldados lo tomaban ya como un derecho, y después de un triunfo de César en que no les entregó donativo alguno, se sublevaron y él inmoló a los culpables para cortar el motín[65].

En lo sucesivo del Imperio los *donatiua* no se distribuían como premio o recompensa de una acción realizada, sino cuando a los emperadores les parecía oportuno para recabar

la fidelidad, o la complicidad de las tropas en servicio de sus personas. La elevación al poder, por ejemplo, iba precedida o seguida de un *donatiuum*. Augusto dejó en su testamento 250 denarios para cada pretoriano, 125 para cada soldado de las cohortes urbanas, 75 para cada soldado de las legiones o de las cohortes[66]. Tiberio, como heredero de Augusto y en su propio nombre, distribuyó en donativos dieciocho millones de denarios; y en su testamento legó exactamente igual que Augusto, donativo que duplicó Calígula para celebrar su acceso al trono y ganarse la simpatía de los soldados[67]. Claudio compró el Imperio, prometiendo a cada pretoriano 3750 denarios por cabeza[68], regalo que repetía cada año en el aniversario de su elevación al poder[69]. Nerón compra el Imperio por el mismo precio[70]. Y estos donativos se hicieron ya costumbre, hasta el punto de que en realidad parecía una compra del poder. Solamente Galba no les dio ni un céntimo, y su efímero reinado no giró más que en torno del donativo[71]; y Trajano hizo esperar a los soldados la mitad del donativo[72].

E incluso se veían obligados los emperadores a hacer donativos por cualquier acontecimiento en la familia imperial, la toma de la toga viril de un príncipe[73], cuando era proclamado César[74], o el matrimonio de una hija[75]. Naturalmente, los donativos eran mucho más cuantiosos cuando las tropas se revolucionaban[76], o cuando dos pretendientes se disputaban el trono[77], o el emperador se veía en peligro[78], o había cometido algún exceso que le convenía disimular[79]. Más tarde se establecieron donativos a fechas fijas. En tiempo del emperador Juliano se distribuían donativos el día 1.º de enero, el día del cumpleaños del emperador y los aniversarios de la fundación de Roma y de Constantinopla[80]. Justiniano suprimió un uso viejo que «se observaba rigurosamente según una ley antigua», por el cual

los soldados en toda la extensión del imperio recibían cada cinco años una cierta suma de oro[81].

Dice Vegecio[82] que, según un reglamento, «establecido divinamente por los antiguos», la mitad de los donativos los iban metiendo los soldados en una cuenta corriente, de carácter obligatorio (*seposita*) para cuando se retiraran y para costear su entierro.

Los donativos servían a los emperadores para subir al trono, pero a veces se volvían contra ellos, como una amenaza continua, como hemos dicho de Galba. De todas formas era una dura tiranía que debían soportar a la fuerza, si querían tener el favor de los soldados, de quienes al fin y al cabo dependían. El ansia de más y más donativos fue la causa de la sublimación al trono de hombres indignos, y del asesinato de la mayor parte de los emperadores por sus propios soldados, cuando pensaban que otro emperador podría darles más dinero. Es el baldón del imperio romano[83].

El botín (*praeda, manubiae*), por lo menos en la época republicana, pertenecía de derecho al erario público, pero sin que mediara ley ni disposición alguna, se introdujo la costumbre de que el general victorioso dispusiera inmediatamente de él por medio de su cuestor. La repartición del botín constituía siempre para los generales una operación delicada y de mucha responsabilidad, porque tenía que dar cuenta de ello al senado, satisfacer a la opinión pública y complacer cuanto más pudiera a sus soldados. Cuando Camilo, dictador, se preparaba para dar el asalto definitivo a Veyes, previniendo las iras de los soldados, y las censuras del senado, resolvió consultar al alto organismo de Roma: «¿Qué pensaban que debía hacerse del botín?», y ante la división de pareceres del senado, éste lo dejó a la resolución del pueblo[84]. Por lo común, en la época republicana el general distribuye

contando con el erario público, con los donativos al ejército, y con las *manubiae* que reserva para sí[85]. El general tiene derecho a estas *manubiae*, pero puede renunciar a ellas en favor del erario o de sus subordinados. ¿Cuánto correspondía a cada cuál? No puede darse una respuesta absoluta, ya que dependía de la costumbre del momento. El cónsul Carvilio, en 293 a. C., divide el botín en dos partes: una para el tesoro público; y la otra la subdivide de nuevo dejando una parte para donativos a los soldados[86].

P. Cornelio Escipión distribuye todo el botín entre los soldados, sin entregar nada al erario, ni reservarse tampoco nada para sí[87]; pero el senado lo ve mal, y en venganza le niega en el año de su consulado un crédito sobre el erario para la presentación de unos juegos públicos celebrados durante su pretorado: «Los juegos que él había ofrecido por su cuenta sin contar con el senado, que los costeara del botín, si había reservado algo o que los pagara de su propio peculio[88]». Vemos también en otros pasajes, por ejemplo, en el año 179: «Distribuyeron cien denarios a cada soldado, el doble a los centuriones y el triple a los caballeros[89]»; en el año 177: «dieron a cada soldado cinco denarios, el doble a los centuriones y el triple a los caballeros, a los socios se les dio la mitad que a los ciudadanos[90]»; esta es la primera vez que se repartió menos a los socios que a los romanos, cosa que indignó a los aliados[91]. «Se entregó setenta ases a cada soldado, el doble a los caballeros y a los centuriones[92]». César después de su victoria sobre Farnaces: «entregó veinticuatro mil numos a los legionarios veteranos en concepto de botín a cada uno de los infantes, además de los dos sestercios que había entregado ya al principio de la contienda. Les asignó además campos, pero no juntos, para no arrojar de sus tierras a ningún dueño[93]». Y a veces se deja la ciudad al saqueo de

los soldados, como se hizo en Veyes[94], y César, según él, dice: *praedam militibus donat*[95].

El soldado dispone de su parte del botín enteramente a su voluntad. El general también erá libre en disponer de él, pero una costumbre le obligaba moralmente a emplear sus *manubiae* en obras que redundaran en el bien público, como en templos, pórticos, teatros, etc.

Como es natural los soldados esperaban siempre ilusionados la decisión de su general permitiéndoles apropiarse de lo que cogieran. El *militem in praedam ducere* que dice Lucano[96], es decir, la esperanza de que en la toma de una ciudad enemiga el general la entregara al saqueo de los soldados, hacía que muchos se inscribieran en el ejército, como en el caso de Veyes, actitud que se expresaba con la frase: «seguir la esperanza del botín y de las rapiñas[97]».

La comida del soldado

Cada soldado romano, según dice Polibio[98], recibía al mes dos terceras partes o una medida ática de trigo, que correspondía a cuatro modios, lo que Catón estima que es el alimento normal de un hombre al mes[99]. En nuestras medidas responde a 33 litros de trigo al mes. El litro de trigo mediano pesa 750 gramos, por tanto, el peso de los 33 litros es de 24,750 kg, es decir, lo correspondiente a un kilo de pan diario. Se les distribuía preferentemente en trigo para evitar las mermas y sisas, y porque se conserva mejor el trigo que el pan y, además, porque así podían llevar para muchos más días y luego cada cual se preparaba su harina y su pan o sus puches, etc. La cebada no se les daba más que en los momentos de mucho apuro, o como castigo personal[100]. Pero no solamente comían trigo, a no ser en momentos muy duros cuando les era imposible tener otros alimentos. Tito Livio habla de manjares cocidos[101] y realmente comían mucha

carne reciente o en cecinas y tasajos. Según Polibio las tropas de Escipión comían carne por lo menos dos veces al día[102], y Frontino[103] asegura que la carne era la base de la alimentación del soldado romano. Es natural que esta carne sobre todo fuera de tocino, que era la carne que más se comía en Italia[104]. Pero también se daba a los soldados carne fresca[105].

Durante mucho tiempo no se les permitió beber más que agua con vinagre (*posea*). El vino solamente les fue tolerado durante el imperio cuando se les distribuía también su ración diaria como de sal y de aceite[106]. Cuando se extendió en Roma el amor al lujo, la única forma de reprimir las ansias que los soldados manifestaban de mayor comodidad en todo y de una comida mejor fue el ejemplo de la disciplina y de la austeridad de los jefes. Adriano, cuando estaba en campaña[107] comía en público y no tomaba más que cerdo salado, queso, pan y agua mezclada con vinagre. Avidio Casio no permitía a los soldados que llevaran otra comida que cerdo salado, trigo tostado y vinagre[108]. Pero esta frugalidad no duró mucho; a mitad del siglo III, según una carta del emperador Valeriano, el tribuno jefe de una legión recibía en su casa militar por año casi la provisión de un regimiento[109].

Los soldados tomaban su alimento a horas determinadas, a toque de trompeta, por la mañana el *prandium* formado por alimentos fríos y por la tarde la cena, más sustanciosa, un poco antes de ponerse el sol. En los días de combate comían temprano para estar preparados.

Los beneficiarios

El nombre de beneficiario (*beneficiarius*) se aplica a todos los que en el ejército hubieran conseguido alguna recompensa o disfrutado de algún privilegio, como aparece muy frecuentemente en las inscripciones que su agradecimiento

movió a grabar para eterna memoria del favor concedido por el jefe. Durante la República los beneficios concedidos por gobernadores de provincias no surtían efecto hasta treinta días de haber hecho su inscripción en los registros del tesoro público, según declaración de los donantes. Esto se decía *ad aerarium referre*[110]. Luego se destinó un libro para este menester y se llamó *liber beneficiorum*. Durante el imperio se llamaba beneficiario cualquiera que hubiera recibido un favor, por pequeño que fuera de parte de una persona constituida en autoridad.

Por mucho tiempo tuvieron los gobernadores de provincias la facultad de conceder beneficios libremente, cuando los tribunos les recomendaban alguna persona sobre todo centuriones, pero tarde o temprano llegaron los abusos y Tiberio templó el poder del gobernador de la provincia con el del jefe militar de la legión que en ella pudiera acampar.

Cuando se aplicó la palabra *contubernium* a la decuria y *contubernales* a los que la formaban, los militares que estaban al servicio inmediato de un jefe militar o de un gobernador de provincia, dejaron de designarse contubernales y se los llamó *beneficiarii*[111].

Condecoraciones

Las obras distinguidas de los militares se premiaban en el mismo ejército con recompensas honoríficas, a veces a costa del tesoro público (*donatiuum*), pero por lo común al terminar la campaña, del botín capturado al enemigo (*praeda, manubiae, spolia*). Las condecoraciones consistían en armas de honor: lanzas sin hierro (*pura hasta*), estandartes (*uexillum*); coronas, pulseras, brazaletes (*armilla*), collares (*torques*), placas o medallas que se colocaban en el pecho (*phalerae*), cadenas y hebillas (*fibulae*), que se distribuían

delante de las tropas reunidas[112], y podían llevarse siempre en las revistas militares, juegos y ceremonias públicas[113].

Durante la República parece que no estaba bien organizado el sistema de premios y de condecoraciones, porque vemos que al pretor L. Arrio, uno de los vencedores de la guerra civil, se le concede al mismo tiempo que una corona y un asta, diversas *phalerae* que luego no se concedían más que a los soldados rasos y oficiales de grado inferior.

Algunos ciudadanos que habían participado en muchas campañas, se veían acumulados frecuentemente de condecoraciones. Así, por ejemplo, según recuerda Aulo Gelio[114], L. Sisinio Dentado, tribuno de la plebe en el consulado de Sp. Tapeyo y A. Alternio (hacia el año 300 a. C.), gran batallador, al que se le dio el sobrenombre de «Aquiles Romano». Se dice que tomó parte en ciento veinte batallas. Jamás recibió una herida por la espalda, habiendo sido herido de frente cuarenta y cinco veces, fue condecorado con ocho coronas de oro, una de asedio, tres murales, catorce cívicas, ochenta y tres collares, más de ciento sesenta brazaletes, fue premiado con dieciocho lanzas, obsequiado con arneses para el caballo quince veces: participó de muchos despojos opimos. Lo llevaron en su triunfo sus generales hasta nueve veces.

Las *phalerae*, verdaderas medallas, premios del valor, las fijaban en el pecho sobre la coraza. No sabemos exactamente el lugar que ocupaban entre las otras condecoraciones, ni en qué circunstancias se concedían. Las hay de oro, de bronce y de plata. Parece que se concedían a los soldados y hasta a los centuriones.

Durante el imperio las recompensas se dividen en dos clases: unas a las que pueden aspirar los legionarios, pretorianos y centuriones: brazaletes, collares, medallas; los

centuriones pueden aspirar también a las coronas. Los oficiales de rango ecuestre, tribunos y prefectos obtienen: una corona, un asta o un *uexillum*. Los legados legionarios: tres coronas, tres astas y tres *uexilla*; los legados comandantes en jefe: cuatro ejemplares de cada condecoración. Estas eran las ordinarias, pero en casos especiales se podían conseguir las condecoraciones del orden superior.

En los sepulcros de los soldados se hallan muchas veces reproducidas sus recompensas[115]. A veces se concedían también condecoraciones colectivas a los cuerpos de ejército: *alae torquatae, alae bis torquatae*.

La más alta condecoración que se otorgaba a un soldado, por lo menos antes de Claudio, era la *corona ciuica*, concedida por un ciudadano a otro cuando en la guerra lo salvaba de la muerte, matando al enemigo que le asediaba.

El emperador concedía la *corona muralis*, a quien escalaba primero los muros de una ciudad enemiga; la *corona castrensis* al primero que penetraba en los campamentos de los enemigos; la *corona naualis*, al primero que asaltaba una nave enemiga; la *corona uallaris*, a quien incendiara o asaltara con éxito un valladar enemigo.

Había otras coronas, como la *oualis* y la *triumphalis*, pero eran propias del emperador; y la *obsidionalis* que daban los habitantes de una ciudad sitiada a quienes levantaban el cerco puesto por el enemigo. Esta solía ser colectiva[116].

Y por fin, las primas que se daban a los militares al licenciarse. Podían de dos clases: unas de orden pecuniario y las otras jurídicas. Las primeras podían consistir en tierras, para que el veterano pudiera vivir tranquilo el resto de su vida, y se le daban o bien en colonias colectivas o bien en haciendas particulares; o en dinero. Esto se llamaba *honesta missio*. El pretoriano recibía en este concepto 5000 denarios;

el legionario 3000. Con ello el jubilado no vivía en la abundancia, pero sí podía pasar sin preocupación el resto de sus días, porque además se le dispensaba de todo tributo y de todas las cargas onerosas[117]. Las recompensas jurídicas se cifraban en la donación de la ciudadanía. A cualquier individuo que se alistara en las legiones se le concedía *ipso jacto* los derechos de ciudadano, pero no se hacía efectivo hasta entrar realmente en la vida civil, es decir, cuando se licenciaba. A los soldados de los cuerpos auxiliares no se les daba ni de derecho ni de hecho hasta el punto y hora de su licénciamiento. Estos privilegios de orden civil se consignaban para los auxiliares y los marinos en el diploma militar, que era a la vez su documento de liberación de la milicia y de resguardo de su ciudadanía.

La missio honesta

La *missio honesta* no supone por necesidad la permanencia en el ejército de todo el tiempo reglamentario; en algunos casos el soldado podía recibir la licéncia como premio a unos servicios extraordinarios. Así se lee en un diploma militar de Vespasiano[118], en que se citan soldados que «fueron licenciados antes de cumplir los años de compromiso, porque en una expedición se habían comportado con valentía y habilidad». Pero de ordinario se los retiene más tiempo del debido[119]. E incluso aún después de licenciados se les mantiene en el ejército con la categoría de *missi*[120], porque el emperador no siempre podía pagar el importe del retiro. De ordinario, aunque la *missio* se acordara a primeros de enero, la *exauctoratio* no se daba hasta el 1.º de marzo, principio del año militar antiguo.

Además de la *missio honesta* había otras dos formas de dejar el ejército, según dice Macer: «Las causas generales del licénciamiento de la milicia son tres: honesta, por invalidez y

por ignominia. Se llama honesta cuando se da por haber cumplido el tiempo reglamentario. Por invalidez la que se da por un defecto del alma o del cuerpo, por el que se le declara inválido para la milicia. La causa es ignominiosa cuando a uno se le libera del juramento por un delito. El que ha sido separado del ejército por causa ignominiosa no puede desempeñar función alguna en Roma, ni formar parte del sagrado cortejo. Y aunque en su licenciamiento no se haga mención expresa de la ignominia, sin embargo hay que entender que han sido separados del ejército por ignominia[121]».

La *missio causaria*, pues, es el licénciamiento obtenido en el decurso del servicio militar, para el que resulta uno inútil o por enfermedad o por herida, por invalidez. Se les llama *causarii* o *missicii* (no *missi*)[122]. Aunque a veces se les indemnizaba, sobre todo en caso de herida, con alguna pensión o dádiva, nunca se equiparaban a los que cumplían el tiempo reglamentario[123]. No se les volvía a llamar al ejército más que en casos muy excepcionales[124].

4. *Trabajos continuos*

Un ejército de oficio resulta muy caro y, por tanto, tiene que ser lo menos numeroso posible. A ello tendió Augusto desde el primer momento, pero intentando suplir el número con la calidad. «Ni la edad ni el número de años de servicio dan nada a la ciencia de la guerra —escribe Vegecio— cualquiera que sea el número de años de servicio que lleve un soldado no importa nada, si no está bien ejercitado, siempre es un bisoño[125]». Y Probo, al fin del siglo III: «El soldado no debe estar nunca ocioso[126]».

Y así era en realidad. El soldado estaba siempre ocupado, e intensamente ocupado: unas veces en ejercicios militares y,

otras, en diversas ocupaciones civiles.

1.º) Ejercicios gimnásticos, instrucción militar, marchas diversas, unas veces a paso ordinario, otras a paso ligero; ejercicios de saltos de natación, de lanzamiento de jabalinas, de tiros de piedra; marchas entre malezas; subidas a los montes; esgrima, etc., etc. Luego ejercicios de conjunto de cohortes, formando líneas, haciendo el cuadro, el círculo. Tres veces al mes se realizan marchas militares, con todos los arreos y bagajes, plantando y fortificando los campamentos; maniobras combinadas con todo el ejército. Había frecuentes inspecciones del emperador en los diversos cuerpos del ejército y así sabía cómo se encontraban todas sus fuerzas. Cuando el emperador Adriano visitaba los campamentos vivía y trabajaba como un soldado, para poder exigirles el trabajo y la disciplina. Así lo describe Spartianus:

> Más deseoso de la paz que de la guerra ejercitó no obstante a los soldados como si la guerra fuera inminente, combinó sin embargo la disciplina con pruebas de tolerancia, viviendo él personalmente la vida militar en medio de los manípulos, comiendo a la vista de todos el mismo rancho militar, es decir, tocino, queso y vino agriado, como habían hecho Escipión Emiliano y Metelo y concediendo a semejanza de su maestro Trajano, premios a muchos y algunas condecoraciones, para que pudieran soportar lo que les exigía, puesto que él retuvo la disciplina que por incuria de los jefes anteriores iba debilitándose después de César Octaviano. Combinando las obligaciones con las recompensas, nunca permitió que nadie estuviera fuera del campamento sin justo motivo, recomendando a los tribunos no el valor de los soldados sino su propia justicia. Exhortando a los demás con el ejemplo de su virtud, andando a pie con todas sus armas muchas veces veinte millas, desterrando del campamento los triclinios, los pórticos, los cenadores y los emparrados artificiales. Vistiendo de ordinario humildemente, llevaba el tahalí sin oro, las hebillas sin gemas, y apenas el mango de la espada era de marfil. Visitaba a los soldados enfermos en sus hospederías, elegía el lugar para los campamentos, a nadie daba el bastón de vid (la categoría de centurión) si no era robusto y le constaba de su buena fama; ni nombraba a nadie tribuno sino cuando ya tenía bien poblada la barba o había logrado la edad en que con su prudencia y sus años pudiera desempeñar bien la función de tribuno. No permitía que ningún tribuno recibiera un obsequio de los soldados. Había apartado del campamento todo

> lo que fuera delicado y por fin revisaba cuidadosamente las armas y el menaje de los tribunos. Sobre la edad de los soldados pensaba que no debía haber nadie en el campamento contra la costumbre de los mayores, más joven de lo que exige el valor, ni mayor que lo que aconseja la humanidad. Ponía sumo interés en conocerlos y en saber su número. Procuraba estar bien enterado de los depósitos militares, investigando también cuidadosamente los réditos provinciales, para poder remediar enseguida cualquier necesidad que surgiera en cualquier parte. Pero sobre todo se esforzaba en no comprar ni mantener nada inútil[127].

Como consecuencia muy natural seguía lo que el mismo autor agrega de Adriano: «Fue muy amado por los soldados, por el gran cuidado que tuvo del ejército y por la generosidad con que los trataba[128]».

2.º) Durante el tiempo de paz el ejército se dedicaba a diversos trabajos, unos militares, como construcción de campamentos, de puentes, muros de piedra, fosas, castillos, torres, vías militares; y otros civiles, como construcción de templos, de edificios públicos, de arcos de triunfo, de acueductos, de puentes, de canales, explotación de canteras y de minas, etc. En ocasiones se les utilizaba también para plantar viñas, desecar marismas, y en un caso especial hasta se les utilizó en el aniquilamiento de una plaga de langostas. También se procuró adaptar lo mejor posible el armamento, como diremos en su lugar. Con todo ello se formó un ejército perfectamente entrenado que durante tres siglos se manifestó a la altura de su misión.

«César por este tiempo, para que el ocio, la cosa más demoledora de la disciplina, no corrompiera a los soldados, endurecía al ejército con frecuentes expediciones en el Ilirico y en Dalmacia, para el enfrentamiento con los peligros y con los continuos ejercicios tácticos de guerra», dice Velleyo hablando de César Augusto[129].

Nerón encomendó a sus pretorianos la apertura del istmo de Corinto y les hizo la proposición de la obra en un largo

discurso pronunciado en una asamblea, y para estimularlos al trabajo, él mismo, dada la señal con el toque de una trompeta, cavó el primer montón de tierra con una azada, y echándola en una espuerta, la transportó en sus hombros, como dice Suetonio (*Nero* 19).

5. *La vida de los soldados*

El legionario de donde quiera que proceda se siente ciudadano romano y procura comportarse como tal. Militarmente cumple a satisfacción. Es sensible a la concesión de premios y de condecoraciones. Durante el siglo I son pocas las sediciones en que se comprometen, en el II poquísimas, lo que manifiesta que sus condiciones materiales de vida le resultaban aceptables. El sueldo aumenta aun en tiempos de estabilización monetaria, como en tiempos de Augusto y de Domiciano, aunque luego se estabiliza hasta finales de los emperadores Antoninos. En los trabajos a que antes hemos aludido, el soldado se vincula a algún oficio manual que conoce bien y que, desde luego, tiene tiempo de aprender.

El tiempo del servicio militar es muy largo. Dura 16 años para los pretorianos, 20 para los legionarios, y 25 para los servicios auxiliares. Augusto lo rebajó cuatro años y Tiberio dos. Pero con frecuencia la duración efectiva se prolonga, porque el licenciamiento depende de una decisión imperial que, a veces, se alarga uno o dos años, y algunos se reenganchan y permanecen en filas hasta 30 años.

El soldado tiene prohibido el matrimonio, pero el sedentarismo lo lleva al concubinato, cosa que le resulta fácil porque en torno de los campamentos se instala siempre una población civil: primero traficantes de dudosa vida, de vivanderos y de gentes ya claramente al servicio del soldado. Empiezan por construirse chabolas, que se convierten poco a

poco en poblados y ciudades. Así surgieron al arrimo de unos campamentos del Rhin las ciudades de Estrasburgo, Maguncia y Bonn. La familia del soldado encuentra su vida en torno a los campamentos. Al principio la administración hace la vista gorda, luego se sienten las ventajas que esto trae consigo y se da como buena la costumbre. Con la urbanización, la región se civiliza, explotan y aprovechan sus recursos, y su población es un medio estupendo para los reclutamientos que se hacen preferentemente entre los hijos de los soldados, *ex castris*. Los veteranos al licenciarse se afincan en las cercanías donde reciben buenos lotes de tierra, y además de constituir un elemento precioso de romanización, en caso de peligro pueden servir de ayuda a sus antiguos camaradas.

6. *Los castigos*

Si el soldado se estimulaba hacia el valor y el buen comportamiento por la ilusión de los premios, de las condecoraciones y de la *missio honesta*, se sentía retraído ante la indisciplina o el deshonor por el miedo de los castigos que dependían muchas veces tan sólo de la buena voluntad del momento, por tanto, del capricho de sus jefes. Los castigos en el ejército tienen todos una nota común: lo excesivos que parecen con relación a la falta por la que se aplican[130].

Modestino ha clasificado así los castigos militares en el Digesto: «Las penas de los soldados son de este orden: castigo, multa pecuniaria, trabajos pesados, cambio de milicia, degradación, licénciamiento ignominioso[131]», a las que debemos añadir en muchos casos la pena de muerte, y las torturas.

a) *Castigatio*, es un castigo corporal. Muy ordinario era la flagelación varas o sarmientos (*fustuarium supplicium*), como

se ve por el hecho de que los centuriones tienen como distintivo un sarmiento en las manos. A algunos centuriones se les iba demasiado la mano. Tácito recuerda al centurión Lucilio, a quien las legiones de la Pannonia llamaban por el mote «cedo alteram», porque apenas rompía una verga en las espaldas de un soldado pedía otra y otra, diciendo: «cedo alteram[132]». Prescindiendo de estos golpes aislados[133], la *castigatio* «apaleamiento» era un castigo solemne, a veces preludio de la pena capital[134], que se aplicaba incluso a los oficiales[135]. Se aplicaba por negligencia en las imaginarias de la noche[136], por abandono de su puesto[137], por abandono de su orden durante la marcha y pillaje en las casas y campos por donde se pasaba[138]; rebelión contra los jefes[139]; homicidio en el campamento[140]; por robo[141]; por atentado al pudor[142]; por reincidencia por tercera vez en la misma falta[143]; pérdida o enajenación de sus armas[144]. Polibio nos describe así un apaleamiento: Se reúne el consejo de los tribunos, se juzga al culpable, y si es condenado se somete al apaleamiento: «un tribuno toma un bastón y toca simplemente con él al condenado: enseguida todos los legionarios lo apalean con todas sus fuerzas; con frecuencia sucumbe en medio de las tropas reunidas[145]». Pero aun en esto se pretende distinguir al ciudadano romano: «Si era romano se le vapuleaba con sarmientos, si extranjero, con varas[146]», distinción que persistió siempre: «Según el lugar se les azotaba con varas o con látigos o mimbres»[147],

Otra clase de castigo era la cárcel, las inscripciones nos dan nombres de cargos de carceleros, por ejemplo, *optio carceris*[148]. Otra, el privar al soldado del alimento como si fuera una bestia de carga[149]. Otra, aplicarle una sangría, que Gelio cita entre las penas infamantes aplicadas antiguamente en el ejército[150].

b) *Pecuniaria multa*, por la que se privaba al soldado o al oficial de todo o de parte de su sueldo[151]. Dice Gelio citando a Catón: «Si alguno sale a luchar sin la orden debida, nuestro emperador le impone una multa[152]». Se impone por descuidos en el servicio, o porque los jefes creían que no habían rendido todo lo posible en algún caso determinado[153].

c) *Munerum indictio*. Castigo que consistía en obligar a un soldado o un oficial, o varios culpables, a efectuar trabajos inadecuados para ellos, o a prestar un servicio peligroso. Como el caso que nos refiere Polibio[154] de unos soldados que por haber abandonado sus puestos fueron condenados a acampar fuera del campamento, expuestos a todas las sorpresas por parte del enemigo; o a estar de pie toda la noche delante del pretorio; o como el prefecto de caballería que había entregado sus armas, estuvo un día entero descalzo, en túnica, desceñido en los *principia* del campamento[155]; u oficiales o soldados enviados a guarniciones peligrosas y sumamente molestas[156].

d) *Militiae mutatio*. Castigo muy frecuente y que por tanto no necesita mucha falta para imponerlo. El que sale de la columna en marcha sin causa justificada[157]; el que roba a otro las armas[158]; el que toma parte en una discusión o camorra sin importancia[159]. La *mutatio* consiste en que pasa de un cuerpo que es considerado como superior a otro inferior. Un caballero pasa a infantería[160], un infante legionario pasa a una cohorte de armadura ligera, en un cuerpo de honderos o auxiliares[161].

e) *Gradus deiectio*. Este castigo es propio de los oficiales. Tal sucedió a P. Aurelio Pacuniola, a quien C. Cota había dejado en su ausencia al frente del asedio de Lipari; él casi perdió el campamento y permitió que pegaran fuego a la empalizada, por lo cual Cota lo mandó azotar y relegó a servir

en la infantería como soldado raso[162]. Tiberio castigó a un legado legionario por haber enviado a algunos soldados a cazar para proveer su mesa[163].

f) *Ignominiosa missio*. Expulsión del ejército con una nota infamante que el Digesto llama *militia reici*[164]; y el *Cod. Theodosianus, cingulo solui*[165], y *matricula eximi*[166]. Ordinariamente se trata de soldados a los que el general arroja por ignominia del ejército[167]. No hay que decir que esta nota de infamia se aplicaba también a un cuerpo entero del ejército, y a los oficiales, como sabemos, de César[168], que a dos tribunos y a un centurión de su ejército, que habían fomentado la indisciplina, los echó con estos términos: «Por ignominia te despido de mi ejército, y te ordeno que hoy salgas de Africa y te vayas lo más lejos posible». Si el castigo recaía sobre una legión, se repartían los inocentes entre otras legiones y aquélla se borraba de la lista del ejército. Tal sucedió a los cuerpos de ejército que participaron en la derrota de Varo[169], y así también a la *Legio III Gallica*, y luego la *III Augusta*.

g) *Vena de muerte y tortura*, Es el castigo mayor, que debe ser impuesto por el general en jefe. Hacia el año 108, por efecto de una ley *Porcia*, el general perdió la facultad de mandar matar a un latino[170], pero con el imperio cambiaron de tal modo las cosas que son innumerables las faltas que llevan consigo la pena de muerte. Según el Digesto[171], las podemos resumir en estos capítulos: a’) abandono del puesto; b’) desobediencia; c’) faltas graves en el servicio, como perder las armas, o vender alguna pieza como la espada; d’) insubordinación; e’) traición. A veces la pena capital iba precedida de tortura[172], sobre todo si se trataba de desertores, para que los demás escarmentaran en cabeza ajena[173]. Era considerado como desertor el soldado que salía del campamento sin licencia o de las filas antes de que la

trompeta comunicara la señal de hacerlo. Para el desertor no hubo nunca más que un castigo: la muerte. «Es el castigo tradicional, dice Dionisio de Halicarnaso[174], entre los romanos para quienes se salían de las filas o abandonaban sus insignias». Si encima de ello el desertor huía a las filas enemigas, su castigo era la cruz, o se le precipitaba por la roca Tarpeya después de haberlo molido a palos[175]. A veces se le dejaba la vida, pero se le cortaban las manos y de esta forma su castigo servía de escarmiento para todos y de vergüenza propia para toda la vida. En otras circunstancias se contentaban con azotarlo y venderlo luego como esclavo[176].

El rigor de la ley no se aplicaba más que cuando la deserción era en masa, ante un ataque súbito del enemigo. Eso se consideraba como una huida ignominiosa y el castigo variaba según las condiciones de la lucha. A veces el castigo se reducía a una nota de deshonra, y en ciertos casos los jefes eran condenados a muerte y los soldados diezmados. En ocasiones les aplicaban la deshonra y los castigaban de por vida a trabajos forzados. El rigor se mantuvo durante la República[177], lo usó César[178], M. Antonio[179] y Octaviano[180].

Los emperadores mantuvieron el rigor de los tiempos republicanos; aunque en caso de deserción siguen el principio del jurisconsulto Arrio Menandro: «De que no todas las deserciones merecen el mismo castigo… Es necesario considerar el tiempo que el culpable lleva en el ejército, el grado que ha conseguido, las circunstancias que preceden y acompañan a la deserción, y en particular hay que ver si el soldado ha desertado solo, o si forma parte de un grupo de rebeldes». En tiempos de paz la deserción no lleva consigo más que el cambio de armas o de supresión del grado; la recaída sí exige la pena capital. En tiempo de guerra la deserción lleva siempre consigo la muerte.

Las penas excepcionales e infamantes se reservan, como en tiempos de la República, para los desertores que huyen del enemigo. Estos pueden ser sometidos a tortura y condenados a las bestias. Durante el siglo IV las penas más severas alcanzan también a los que ocultan a los desertores. A éstos se les confiscaban los bienes y se los deportaba o condenaba a trabajos forzosos. Diferente castigo se daba al *emansor*, es decir, al soldado que se aprovechaba de una licencia alargándola más de la cuenta, y el *vagus*, remolón o perezosos en acudir al ejérctito cuando se le llamaba.

Los castigos ordinarios los imponían los suboficiales y oficiales, sobre todo los centuriones que estaban siempre con los soldados[181]. Los castigos de cierta importancia estaban reservados a los oficiales y generales. Los delitos cometidos por los oficiales los juzgaba y castigaba el general en jefe o el emperador[182].

h) *Exauctoratio*. Aunque la palabra *exauctoratio* puede tener el sentido licénciamiento definitivo porque se ha llevado a feliz término la guerra para la que un cuerpo de ejército o unos soldados habían sido llamados[183], de ordinario se toma en el sentido de un castigo impuesto por algún delito grave, e índica el acto por el que se quita a un militar las insignias de su rango, reduciéndolo a condición civil[184]. Si es por castigo, el condenado depone inmediatamente las armas y sale del país. Este castigo impuso Alejandro Severo a unos soldados amotinados, según Lampridio: «Quirites —les dijo—, deponed vuestras armas y retiraos. Dejaron, pues, sus armas y sus mantos y se marcharon no al campo, sino a diferentes refugios. Los que acompañaban al emperador recogieron aquellas insignias para llevarlas al campamento, el pueblo recogió las armas y las llevó al palacio del príncipe[185]». César arroja del Africa el mismo día de su condenación a dos tribunos y un centurión[186].

El castigo podía afectar a alguna persona individualmente, o algún cuerpo de ejército, en tal caso el tal cuerpo del ejército se borraba de la lista de las armas, como sucedió a la legión III Gálica que se había revolucionado contra Heliogábalo[187], aunque los soldados no eran enviados a sus casas, sino que se repartían entre otros cuerpos de ejército que estuvieran en mayor peligro o cuyo servicio resultara más gravoso. Los emperadores procuraban compaginar la disciplina y el reclutamiento de soldados.

7. *Condición civil de los soldados*

Desde que se establecieron los ejércitos permanentes el legionario vivía bajo las armas desde los 17 a los 45 años y, por tanto, los soldados se ven sometidos a un régimen legal distinto del de los quirites, sobre todo, en lo que atañe al matrimonio y a la propiedad. Si el soldado estaba ya casado cuando se inscribía en el ejército, podía conservar su mujer[188], pero no se le permitía vivir con ella, por lo cual se le recomendaba el divorcio. Dice Gayo: «Sucede muchas veces… que por causa del servicio militar no puede mantenerse cómodamente el matrimonio[189]». Si al alistarse en el ejército está soltero, le está prohibido el casarse durante el servicio militar[190]. Puede tomar concubinas y tener hijos, pero siempre serán ilegítimos, aunque los emperadores los reciben muy a gusto en las legiones conservándoles el nombre del padre y los inscriben en la tribu Pollia. Septimio Severo permitió el matrimonio a los soldados y les autorizó vivir con sus mujeres, con lo cual el campamento se convirtió en un campo de ejercicios o de reunión durante algunas horas del día, pero el legionario vivía en el poblado próximo con su mujer y sus hijos.

Naturalmente la prohibición del matrimonio nunca afectó a los mandos superiores, como los legados y los tribunos, pero los suboficiales, entre ellos los mismos centuriones, seguramente estaban sujetos a la condición de los soldados. A los auxiliares, al ser licenciados se les otorgaba el derecho de ciudadanía y el *connubium*, por medio del *diploma*.

En cuanto a sus haberes, todo lo que el soldado adquiría pasaba a su propiedad particular, y podía disponer de todos sus bienes por testamento, aunque estuviera bajo la patria potestad.

En conformidad con la importancia que en la vida romana se daba a los ritos funerarios y a la sepultura, los soldados proveían también sobre el particular. Cada legión tenía su caja de ahorros (*follis*), alimentada con la contribución de todos, para sufragar los gastos de los funerales de los legionarios que morían en activo. Desde el tiempo de Septimio Severo los suboficiales formaban colegios para preocuparse de las sepulturas convenientes de sus miembros. No sabemos si entre las tropas auxiliares se habían tomado también algunas providencias para dar digna sepultura a sus soldados. Incluso los veteranos jubilados en los pueblos estaban organizados en colegios para celebrar dignamente las exequias de sus asociados.

8. *El culto en las legiones*

Si era grande la importancia que se daba a la religión en la vida civil, no le iba a la zaga en la vida castrense. La legión era un conjunto completo en que nada faltaba, no podían, por tanto, estar ausentes los elementos del culto. La legión llevaba consigo su culto particular, como llevaba la artillería y los objetos de los talleres; pero como muchas de las divinidades romanas no podían moverse del lugar donde radicaban sin

numerosas ceremonias, era preciso que los ejércitos prestaran su culto a un número reducido de dioses, fácilmente transportables. Plinio nombra los dioses de las insignias legionarias antes de Mario: «Iba el águila primera con otras cuatro; lobos, minotauros, caballos y jabalíes, precedían a cada uno de los órdenes[191]», que eran los símbolos respectivos de Júpiter, Marte, Quirino (la primitiva tríada capitolina, Júpiter Feretrio "el minotauro", y Júpiter Stator "el caballo"). Estas insigias constituían, a decir de Tácito, «las divinidades propias de las legiones[192]».

Cada campamento tenía su capilla donde se depositaba el águila con las demás insignias legionarias. Cerca del pretorio se erigía el altar, donde en los días de fiesta se celebraban los sacrificios requeridos y las debidas ceremonias del culto.

Además de las insignias, en los tiempos del imperio los legionarios honraban con un culto especial al emperador y a su familia. Durante la marcha los obsequios se ofrecían a la imagen del emperador representada en las medallas unidas a los *uexílla*. En el campamento se establecían edículas con las imágenes imperiales y de los dioses Júpiter, Juno, Minerva, Marte con sus advocaciones de *Vítor, Militaris, Militiae potens, Campester*, etc.; la *Victoria, Fortuna, Honos, Virtus, Pietas, Bonus Eventus*, e incluso *Disciplina militaris*, sin la cual no hay ejército digno de tal nombre.

Naturalmente se veneraban también los dioses propios de aquel lugar y de la legión, y de cada lugar de los campamentos: *Genius loci, Genius legionis, Genius castrorum, Genius praetorii, Genius centuriae, Genius valetudinarii*.

Sobre este culto oficial de la legión cada soldado conservaba los dioses propios de su familia, de su pueblo de origen, e incluso en sus ratos libres y, cuando se le permitía salir del campamento, llevaban sus exvotos a las capillas o

santuarios próximos, con lo cual el entorno religioso en que vivían los ciudadanos en sus respectivos poblados amparaba a los soldados en sus destacamentos y cuarteles, intensificado muchas veces por el temor y los continuos peligros en que vivían.

9. *Licénciamiento y diploma militar*

Con cierta frecuencia a los soldados que hubieran terminado a satisfacción el tiempo de su servicio militar, solían premiárseles con un *diploma* en que el emperador les concedía solemnemente algunos privilegios en el momento de darles la licencia absoluta. Se conservan algunos ejemplares de estos diplomas. En el que transcribimos en la nota[193] todo el contexto es de una *lex data* en que se especifica uno por uno los soldados favorecidos por ella e incluso sus esposas e hijos. Los privilegios que en ella se conceden son la *ciuitas* y el *connubium*, con lo cual se legalizaban sus matrimonios, aunque sus esposas hubieran sido hasta entonces bárbaras y los hijos habidos anteriormente en ellas quedaban probablemente legitimados y convertidos también en ciudadanos romanos. Si estaban solteros en el momento de recibir el diploma podían elegir esposa donde quisieran, haciéndola en el momento de su matrimonio ciudadana romana si no lo era antes.

El diploma era la mejor tarjeta de recomendación de los veteranos. Cuando fijaban su residencia, donde mejor les parecía, presentaban su diploma al magistrado correspondiente, quien una vez asegurado de su autenticidad protegía y atendía según estuviera en su mano al nuevo ciudadano. Decimos al nuevo ciudadano romano, porque seguramente los diplomas no se daban más que a los soldados no legionarios, por lo menos hasta el presente no se ha

encontrado ningún diploma expedido en favor de algún antiguo legionario o ciudadano romano.

10. *Los veteranos*

El soldado que ha cumplido el tiempo de su servicio militar y ha recibido la absoluta, es un licenciado, un emérito, un veterano[194]. El nombre se da a los antiguos militares desde el simple soldado hasta el centurión, sin distinguir el cuerpo en que hubieran servido[195]. Se conservan monumentos que recuerdan la solemnidad del licénciamiento de algunos grupos, consignando la fecha de su alistamiento y el de su licencia. Parece que en las legiones y en las cohortes pretorias y urbanas no había licénciamientos más que cada dos años, para los que hubieran cumplido por lo menos los 25 años de servicio. De ahí la solemnidad con que se celebraba el acto de la colación de la licencia.

Para poder llamarse uno veterano necesitaba haber recibido la *honesta missio*. El licénciamiento podía adelantarse a esos años de servicio, como premio a alguna acción heroica: así, por ejemplo, en una inscripción se señala a un soldado que había sido licenciado «antes del tiempo, por una honesta misión, por benigna concesión del emperador[196]». En un principio los que habían sido licenciados por cualquier otro motivo, por ejemplo, enfermedad, no recibían el título de veteranos, pero poco a poco los licenciamientos anticipados por cualquier causa honesta (*missicii*) fueron analogándose a los que la habían recibido *ex indulgentia imperatoris*, y participaban, si no de todos, de muchos de los beneficios de los veteranos[197]…

El título de veteranos es algo más que un simple título honorífico, son ciudadanos con ciertas ventajas que pueden resumirse en estos nombres: *praemia*, o *legitima praemia*

ueteranorum, emeritorum, commoda missionum, o *ueteranorum*, o *emeritae militiae*[198]. En el Monum. Ancyr., especifica Augusto el dinero entregado a los veteranos y el que ha empleado para comprarles tierras[199]. Por las inscripciones vemos numerosos veteranos que se han establecido en verdaderas colonias, o en lugares convenientes de diversas provincias del imperio.

En otro orden de cosas se concedían también numerosos privilegios a los veteranos[200]: eran dispensados de los impuestos y de las cargas que se comprendían bajo el concepto general de *muñera ciuilia, munera personalia*; pero quedaban sujetos a los *munera patrimonii* y a otros cargos de impuestos indirectos. Frente a las leyes penales ellos y sus hijos tienen el rango de decuriones. En los primeros tiempos del imperio los emperadores regulaban por decreto los derechos de los veteranos. En el Bajo Imperio disfrutaban de mayores ventajas porque recibían más recompensas en dinero y en tierras[201]. Ahora había una *missio* ordinaria en la que los interesados no recibían más que los privilegios ordinarios, y la *missio* con diploma, por la que obtenía además los privilegios especiales que se le consignaran en el diploma entregado: «veteranos inscritos en tablas de bronce[202]». Instalados en las cercanías del lugar donde habían prestado el servicio, o vueltos a sus tierras de origen, los veteranos formaban colegios organizados a la manera de otras asociaciones. Con ello pasaban sus últimos años alegremente en compañía de sus viejos camaradas, y sobre todo tenían la seguridad de verse asistidos en todo caso y de que al morir se le rendirían los honores debidos a su condición.

B. Los efectivos militares

Después de atender a las condiciones generales del ejército, Augusto pensó en sus efectivos, que trató de regular según dos principios: las necesidades militares del imperio y sus posibilidades financieras. Augusto era un hombre práctico, jamás se metió por ansias de espectacularidad en compromisos que no pudiera saldar económicamente.

El ejército, bajo la República, se componía de dos elementos principales: la legión, formada por ciudadanos preferentemente, como hemos dicho, y las tropas auxiliares de infantería y de caballería formadas por no-ciudadanos. Augusto conserva estos dos elementos y les añade un tercero. Después del establecimiento del régimen personal, el emperador tendrá su cuartel general, su *praetorium* en Roma y en Italia: su guardia de corps, que confiará a cuerpos auxiliares de naturaleza especial. Por tanto, el ejército romano, al salir de las manos de Augusto, se compondrá de tres elementos: 1.º) la legión, *2.º)* los cuerpos auxiliares y *numeri*, 3.º) la guarnición de Roma.

1.º) *La legión* de César y Pompeyo comprendía únicamente infantería. Augusto le une de nuevo un contingente de caballería, y otro de infantería auxiliar mezclada con la caballería. De esta forma se estrecha la colaboración entre legiones y auxiliares. La infantería contaba en la legión con unos 5500 hombres, divididos en 10 cohortes, la primera de 1000 hombres (*miliaria*), las nueve siguientes de 500 (*quingenaria*). Cada cohorte contaba 3 manípulos, y cada manípulo 2 centurias.

La caballería, destinada sobre todo a la exploración, se componía de 120 hombres, divididos en 4 *turmae*. El conjunto, pues, de hombres de una legión era alrededor de 5600. El nervio de la legión es su gremio de 60 centuriones. Todos los legionarios son ciudadanos romanos desde el

momento de su enrolamiento en una legión, pero sólo se inscriben en ella personas de cultura avanzada, sobre todo hijos de soldados llamados *ex castris*.

En la legión no entraban los servicios auxiliares, compuestos por músicos, *euocati*[203], príncipes aliados, artillería, ingeniería, tren de equipajes, que pertenecían propiamente a la plana mayor del general en jefe del ejército.

La numeración de las legiones no seguía un orden relativo, por ejemplo, las XVII, XVIII, XIX no existían; se consideraron cómo números fatídicos después de que fueran derrotadas bajo el mando de *Varus*. Otros, en cambio, aparecen geminados o triplicados: IV Macedónica y IV Scitica; III Augusta, Cyrenaica, Gallica. Estas se distinguen por su adjetivo patronímico.

2.º) *Auxilia*. Los cuerpos auxiliares eran de dos clases: infantería (*cohortes*) y caballería (*alae*), y algunos grupos mixtos de ambos elementos.

Las *alae* de caballería, según los efectivos eran *alae miliariae*, 960 hombres, o *quingenariae*, 480 hombres, divididos en *turmae* de 40, para las *alae miliariae* y de 30 para las *alae quingenariae*.

La infantería auxiliar presentaba una división análoga: tenía *cohortes miliariae*, compuestas de 10 centurias, y *cohortes quingenariae*, formadas por 6 centurias. Las *cohortes mixtae* eran propiamente cohortes de infantería en que combatían mezclados algunos caballeros, en esta proporción: *cohortes miliariae* = 720 infantes + 240 jinetes; *cohortes quingenariae* = 380 infantes+120 caballeros.

Estos cuerpos auxiliares solían llevar una serie de nombres para identificarse: unos nombres indican la naturaleza del cuerpo *cohors* / *alae*, el efectivo de que se componía *miliaria* / *quingenaria*, de sólo infantes o sólo caballeros *peditata* /

equitata; origen de los soldados que la componen *Hispana* / *Gallica*; el nombre del gobernador que la había reunido; y, por fin, algunas designaciones honoríficas: *pia* / *fidelis* / *Augusta*, / *uictrix*, etc. De ordinario se reclutan donde van a operar. El ambiente cultural y moral de estos soldados es siempre inferior al de los legionarios. Se van romanizando en el ejército a fuerza de años de servicio; reciben la ciudadanía al licenciarse. En el siglo II aparecen ya otros *auxilia*, los *numeri*. Forman unidades más ligeras, cuyos hombres conservan el equipo y el modo de combatir de su lugar de origen. Por su rapidez se usan para operaciones que necesitan mucha movilidad.

Las unidades auxiliares no tenían una organización autónoma, constituían brigada con las legiones y formaban un cuerpo con ellas. Una legión y cierto número de cuerpos auxiliares, infantería, caballería, ingenieros, artillería, que se les unían, en conjunto un efectivo aproximadamente igual al de la legión, formaba una brigada, bajo las órdenes de un jefe común, el legado de la legión. Con lo cual, en realidad, una legión se aproximaba mucho a los 12 000 hombres[204].

El ejército

La legión con los cuerpos auxiliares, que se aplican y forman con ella una unidad táctica doblando sus efectivos, podría compararse a una división moderna. A la muerte de Augusto había 25 legiones; en la época de Trajano, 30; 28 en la de Adriano. Marco Aurelio crea dos nuevas legiones, por tanto de nuevo 30; y Septimio Severo crea otras 3, por tanto cuenta con 33 legiones, unos 400 000 hombres en conjunto.

Las legiones quedan situadas donde hacen falta, aunque el desmantelamiento de una región se hace muy despacio. El ejército del Rhin, por ejemplo, a lo largo de un siglo está

formado por un número muy distinto de legiones: ocho en la época de Augusto, tres a la muerte de Adriano. En la misma fecha hay diez en el Danubio, ocho en Asia y tres en Britania. Las otras se hallaban en Hispania, Mauritania Tingitana (Marruecos) y Egipto.

Todos estos ejércitos tienen la función de cobertura y accesoriamente de ocupación. Se limitan a cubrir el territorio, y no hay más ejército de reserva que el corto número de cohortes pretorias que puede llevar el emperador donde hagan falta. Por eso es tan difícil que esas legiones se conviertan en ejército de operación. En caso de choque armado trasladan unidades de otras partes e incluso llaman a los veteranos licenciados de la región. Como no se puede luchar más que desguarneciendo otros frentes, el imperio no tiene más que ejército de defensa. Las operaciones de ataque suponen una tensión, que consideraban mucho los emperadores antes de lanzarse siquiera a una empresa tan sencilla como rectificar alguna línea en el limes. Salvo Trajano, que también detuvo su ofensiva ante los Partos, prefieren las ofensivas limitadas y las conquistas progresivas que pueden durar decenas de años. Sostener a un tiempo la guerra defensiva en dos frentes alejados hubiera constituido una catástrofe. El ejército imperial está creado para el roce continuo, para la escaramuza diaria, más que para un ataque frontal. Procura una seguridad frágil, que consigue, por ejemplo, en el siglo II, no precisamente por su eficacia, sino porque los enemigos no lo molestaron demasiado. Los emperadores no dejan de advertir estos peligros, por eso se les ve preocupados por acortar las fronteras y fortificarlas cada vez mejor.

La protección de las fronteras

El imperio se esfuerza en facilitar a sus soldados la vigilancia incesante y la resistencia eventual, para mantener el territorio al abrigo de los ataques y de las acometidas de los pueblos vecinos. Al principio se confió en la defensa natural que ofrecían los grandes ríos, como el Eufrates, en un trozo de su curso, el Danubio, y a falta del Elba el Rhin. Pero muy pronto se vio que esa defensa resultaba insuficiente, y a partir del siglo II se prepara en muchos puntos una frontera artificial, el *limes*.

El tipo completo del *limes* está formado por el atrincheramiento, con fosos, parapetos, taludes, empalizadas, muros, torres de vigía y fortines. Así en Britania el «muro de Adriano»; entre el Rhin y el Danubio, el *limes* de Germania, que se va perfeccionando desde los Flavios a la muerte de Antonino cubriendo los campos Decumates, en una longitud de más de 500 kms., 80 de ellos en línea recta, se separa del río más arriba de Bonn y alcanza el Danubio antes de llegar a Ratisbona (Regensburg). Pero una muralla de este tipo es excepcional, Un sistema de defensa menos aparatosa se encuentra en las regiones de Siria y de Africa en las proximidades del desierto, necesaria para contener a los beduinos y salteadores que con frecuencia molestaban al pueblo romano. En ambos casos las construcciones y dispositivos se hallan entrelazados con caminos y pistas que unen todos los puestos entre sí y con la retaguardia, donde se encontraba el contingente principal de la legión. La llegada rápida de aprovisionamientos y refuerzos era esencial para la buena defensa.

3.º) *La guarnición de Roma y sus cuerpos especializados*. El introducir permanentemente tropas dentro de la ciudad de Roma es una innovación del imperio que al principio no llevaron muy bien los ciudadanos, porque veían en ello la implantación manifiesta de una monarquía.

En realidad desde este momento el imperio es un gran campamento militar, el pretorio es Roma, y el emperador su pretor. Nada, pues, de particular el que tenga junto a sí su cohorte pretoria. Y así como dijimos de las cohortes pretorias de la época republicana, que solían estar formadas de hombres especialmente probados y fieles, así sucedería más o menos con las cohortes pretorias de la ciudad, como manifiestan las promesas hechas por los generales Flavianos, que anunciaron a los mejores de sus legionarios pasarlos, como premio, a las cohortes pretorias.

De ahí sus consideraciones especiales en el sueldo, de que ya hemos hablado, cuatro veces más que los legionarios. Esto motivaba la envidia de las legiones situadas en primera línea. Se preguntaban las cohortes de la Panonia: «¿Acaso los que forman en las cohortes pretorias que reciben dos denarios, y que después de dieciséis años de servicio vuelven a sus casas, se enfrentan con mayores peligros? Que ellos no desacreditaban la permanencia en la ciudad; pero decían que entre hórridas gentes, veían al enemigo desde la tienda de campaña[205]».

Augusto, siempre provisor, trató de causar la menor impresión posible a los ciudadanos con la presencia de los soldados y dispuso que dentro de Roma no hubiera más que tres cohortes pretorias, acuartelando las otras en las cercanías. «De las tropas militares… parte las destinó a la protección de la ciudad, parte a su guardia personal. Y no consintió que hubiera nunca dentro de Roma más de tres cohortes, y sin campamentos; las demás solía situarlas en cuarteles de invierno y de verano en las plazas próximas[206]».

En tiempo de Tiberio, hacia el año 23 d. C., se reunieron todas las cohortes en un solo cuartel, *castra praetoria*, para que no estuvieran dispersas por la ciudad: «Determinó formar

una prefectura reduciendo a un solo campamento las cohortes dispersas por la ciudad…, alegaba que se distraían demasiado los soldados sueltos… y que procederían con más disciplina si se encerraban con un valladar, lejos de los incentivos de la ciudad[207]». Y Suetonio: «Estableció los campamentos para que se alojaran las legiones pretorianas, que antes andaban dispersas por varios alojamientos[208]».

Las cohortes pretorias, establecidas por Augusto, suele decirse que eran nueve[209] y, sin embargo, Dión Cassio, al describir las fuerzas armadas imperiales en el año 5 d. C., dice textualmente: «Los guardias de corps son 10 000, encuadrados en 10 cohortes; la guardia de la ciudad, 6000 hombres, divididos en cuatro cuerpos, y los caballeros elegidos que llaman Bátavos… pero no sé decir el número exacto, como tampoco sé el de los *euocati*[210]».

Calígula y Claudio elevan el número de cohortes a doce[211]; Vitelio a dieciséis[212] y cuatro las cohortes urbanas: «compuestas de un millar de hombres cada una». En tiempos de Vespasiano no había más que nueve, luego enseguida subieron a diez[213], y así quedaron hasta finales del siglo III, o hasta su desaparición a principios del siglo IV.

Su función era acompañar al emperador en todo momento, tanto en paz como en guerra. Constantemente había una cohorte de guardia en el palacio-imperial[214], aunque de ordinario no llevaba el uniforme militar sino la toga de paisanos[215]. Le acompaña en las recepciones oficiales[216], en sus viajes de placer y de recreo[217] y en sus funerales en que desfilan en torno de su pira crematoria y en los ejercicios militares.

Lo acompañan, como es natural, en las expediciones militares; e incluso cuando la expedición la dirige un miembro de la familia imperial, o un general en su nombre. El

emperador les puede confiar la misión que crea conveniente. Las envía a Italia, con motivo de una sedición en Puteoli[218]; a las provincias durante una sublevación de las legiones en Panonia[219]. Montan guardia durante los espectáculos[220]; acompañan a los miembros de la familia imperial cuando salen de Italia, o los van a recibir cuando llegan[221]. Se les confía la ejecución o la dirección de obras materiales, como la apertura del istmo de Corinto[222].

En contrapartida de estas ordenanzas un tanto duras, las cohortes pretorias toman una participación decisiva en la deposición y nombramiento de los emperadores. Calígula es depuesto y muerto por las cohortes pretorias[223]; y ellos mismos proclaman emperador al día siguiente a Claudio[224], que promete 15 000 sestercios a cada uno. Nerón se dirige a los pretorianos para hacerse reconocer emperador, y el senado se aviene a la decisión de las tropas[225]. Ellos reconocen a Galba como emperador y lo abandonan enseguida para seguir a Otón[226]; ellos abaten a Domiciano y eligen a Nerva[227]. Marco Aurelio y L. Vero se hacen proclamar por los pretorianos a cada uno de los cuales entregan 20 000 sestercios[228]. Pertinax les pide su apoyo cuando sube al trono[229] y las mismas cohortes que lo defienden, lo matan veintisiete días después[230]. Incluso hay un momento en que los pretorianos ponen a subasta la corona imperial[231].

Septimio Severo, proclamado emperador, se dirige enseguida a Roma, y antes de llegar da la orden a las cohortes pretorias de que salgan a su encuentro sin armas, con los uniformes de gala que usaban en las grandes solemnidades. Los pretorianos obedecieron. Los hizo rodear por otros soldados, subió al tribunal y les reprochó su execrable comportamiento, el asesinato de Pertinax, y la venta en subasta del imperio, y les ordena retirarse a cien millas de

Roma[232]. Con ello quedaron disueltas las cohortes por un hábil golpe de mano. Pero como la institución era necesaria se procedió a su renovación total, cambiando el sistema de reclutamiento. Hizo desaparecer el sistema de alistamientos voluntarios por el que se reclutaban hasta entonces, y pidió a todas las legiones de todas las partes del mundo que le enviaran los soldados más distinguidos para formar las nuevas cohortes pretorianas. Al poco tiempo las nuevas cohortes volvían a intervenir en los negocios públicos, hasta que Constantino después de su victoria en el puente Milvio y de su entrada en Roma, los licenció a todos a finales del año 312.

El servicio en las cohortes pretorias duraba diecisiéis años, contra los veinte de las legiones[233]. Pasado ese tiempo el emperador los licenciaba con la *honesta missio*, y además de los diplomas correspondientes, de los que se conservan muchos, les concedía el *tus connubii*, con la primera mujer que se casaran después de su licénciamiento, y los hijos habidos en ese matrimonio, aunque ellos fueran peregrinos, nacían ciudadanos romanos[234]; otros premios como tierras e inmunidad para todas sus posesiones. El licenciamiento se hacía cada dos años, si el emperador no estaba empeñado en alguna guerra, porque entonces se pasan varios años sin que se licencie a nadie, aunque hayan cumplido los 16 años de servicio. Solía celebrarse la fiesta del licénciamiento el 7 de enero, aniversario de la inauguración del *imperium* por Augusto en su primer proconsulado, año 43[235].

No se conocen los efectivos de estas cohortes en los siglos I y II. Bajo Vitelio, según nos dicen Tácito[236] y Dión[237], era de mil hombres cada una. Eran *equitatae*, es decir, compuestas de infantes y jinetes[238]. Los caballeros no forman grupo aparte, sino que están incorporados a las centurias, bajo las órdenes inmediatas de un *optio* especial. Podemos pensar que

cada centuria tenía una *turma* de caballería. Cada cohorte estaba dividida en diez centurias, aunque en tiempos no había más que seis en cada cohorte. Como jefe de cada cohorte había un tribuno, que de ordinario había sido *primipilo*, o era veterano en el mando militar. De aquí solían ascender a lugares muy destacados, como jefe de una flota, etc. Detrás del tribuno venían los centuriones, seis o diez por cohorte, al parecer todos de igual categoría, puesto que jamás se nombra entre ellos a ningún *primipilo*, aunque sí un *trecenarius* del que hablaremos enseguida.

En el siglo III se encuentra un *princeps castrorum*, que podían ser dos, eran a los que el emperador confiaba especialmente la guardia del campo Vímínal. Bajo los centuriones están los *optiones* que vivían en comunicación constante con los soldados[239]; atendían directamente algunos servicios, como el *optio ualetudinarii*[240], el *optio carceris*. Seguían los *signiferi*, uno por manípulo al principio, y uno por centuria a partir de Adriano.

Soldados elegidos dentro de los pretorianos eran los *speculatores*, cuya misión era seguir siempre al emperador y velar por su seguridad personal tanto en Roma, como en sus viajes y expediciones militares. No está claro entre los autores si estos soldados formaban un cuerpo aparte de las cohortes, de soldados montados y bajo las órdenes de un jefe especial, o si eran elegidos de entre las cohortes pretorias formando parte de ellas. Por lo menos en tiempo de Galba se sabe por Tácito[241] que una cohorte contenía 24 de estos soldados. Siendo en esos momentos doce las cohortes resultaban 288 (300 en número redondo) *speculatores*. Los mandaba el *centurio speculatorum*[242], y jerárquicamente era superior a los demás centuriones del pretorio[243]. Muy probable que después se llamara *trecenarius*, teniendo en cuenta los 300 *speculatores* que mandaba.

En tiempo de Trajano estos *euocati* de que nos habla Dión Cassio[244], quedan absorbidos en las cohortes pretorias y sustituidos por los *equites singulares*, instituidos por los Flavios o los Antoninos. En tiempo de Gordiano III (238-244) se llamarán *protectores*, con el nombre completo *protectores diuini lateris Augusti nostri*[245], a los que el *Codex* de Teodosio les consagra un título entero[246] y Ammiano Marcelino algunos pasajes de su obra, puesto que él había pertenecido a este cuerpo[247]. En una constitución imperial de Constancio (hacia el 346), aparecen por primera vez los *domestici*[248], que luego unen su nombre a los anteriores y se llaman *protectores domestici*. Son la guardia de corps del emperador, a quien acompañan en todo momento, velando por su vida, tanto en la ciudad como en el campo de batalla. Se les aplica los epítetos *uiri fortes, dicatissimi, deuotissimi*[249]. Formaban una tropa selecta en que cada soldado tenía rango de oficial, con privilegios extraordinarios, con la prerrogativa singularísima de poder «adorar» todos los días al emperador[250]. El título de *protector* es, en efecto, una dignidad regiamente retribuida. No sabemos cuándo se extingue el cuerpo, ya que a partir del siglo V aparecen siempre con el nombre de *domestici*, y luego de *excubitores* en el siglo VII.

Las *cohortes urbanae* se contaban siguiendo la numeración de los pretorios. Eran también *cohortes miliariae*, aunque la distribución de Dión Cassio les asigna 1500 hombres. No tienen caballería.

Estas trece o catorce cohortes constituyen propiamente la guardia de Roma y la defensa personal del emperador. Desde el momento en que estas cohortes pretorias están separadas y a tanta distancia de las legiones, de donde recibían su complemento necesario, deben de ser por sí mismas una organización completa, capaz de formar en un momento dado un cuerpo de ejército, de ahí sus *equites speculatores*, el

gran número de cohortes de efectivos elevados, como no tienen las cohortes legionarias, y de homogeneidad de elementos, reclutados por Augusto solamente en algunas regiones.

A estas fuerzas hay que añadir las siete cohortes de vigiles, también *miliariae*, y sin caballería, que vigilaban los incendios en la ciudad, hacían la guardia nocturna por la urbe y montaban la guardia en el palacio del emperador. Augusto las reclutó sucesivamente entre los Vascones, los Batavos y los Germanos.

En conclusión, pues, en tiempo de Augusto el número de legiones fue establecido en 20 (112 000 hombres); luego la necesidad de la defensa lo elevó a 28, y perdidas las tres legiones, capitaneadas por Quintilio Varo, se quedaron en 25 (140 000 hombres), hasta la muerte de Augusto. Calculando para las tropas auxiliares otro número igual, por lo menos otros 140.00, más 10 000 pretorianos, 6000 urbanos y 7000 vigiles, forman un ejército de alrededor de 320 000 hombres en pie de guerra.

La mayor parte de este ejército está cubriendo el *limes*, que constituye una línea de alrededor de 10 000 kms de longitud, frente a pueblos belicosos y dispuestos siempre a hacer incursiones sobre el territorio romano.

En puntos estratégicos del interior hay grandes concentraciones de fuerzas, capaces de ponerse inmediatamente en marcha hacia el punto de la frontera que se viera atacado. El interior está pacificado, por eso provincias enteras, como España, en ciertos momentos no cuentan más que con una legión.

Augusto dejó también organizada *la marina*, creando flotas permanentes con bases en Forum Iulii (Fréjus), Miseno y Rávena; y flotillas en Siria y Egipto y los ríos que servían de

frontera el Rhin y el Danubio. Pero de esto hablaremos en un capítulo especial.

II. EL EJERCITO DESPUÉS DE AUGUSTO

Augusto dejó a su muerte el imperio unido y en paz. Trató de rectificar algunas líneas fronterizas para conseguir medios ventajosos de defensas y lo consiguió en algunos puntos. Subido el *limes* en la parte del Mar del Norte desde el Rhin hasta el Elba, se ahorraban muchos kilómetros, uniendo las fuentes de este río con el frente de Carnutum; pero la derrota de Varo le obligó a quedarse en la línea del Rhin. Los límites eran bastante naturales y estratégicos: Océano Atlántico, Mar del Norte, Rhin, Danubio, Mar Negro, Eufrates, desiertos de Siria y de Africa.

Augusto logra la «paz romana» que lleva la civilización por doquier, hace desaparecer la miseria de la guerra, hay cierto orden social que favorece la consolidación de las instituciones y el desarrollo de las clases menos acomodadas. Surge la producción, el tráfico, las calzadas y el comercio interior. El ejército absorbe a no pocos elementos inquietos y aventureros que hubieran podido ser turbadores de la paz. En el ejército se asimilan a sus amos, se sienten orgullosos de su nueva cualidad de ciudadanos y de verse iguales a ellos. El ejército durante los siglos I y II es un medio excelente de unificación en la romanidad.

La misión de sus sucesores será cerrar las brechas peligrosas y ocupar cabezas de puentes sobre el Danubio, que protejan los meandros, sobre todo del Danubio, como el de la Panonia y Mesia inferior. La mayor seguridad se consiguió con Trajano, que ocupó ampliamente la orilla izquierda del Danubio en su desembocadura con la ocupación de Dacia y

en el oriente estableció la frontera en el Cáucaso, llegando al golfo Pérsico, y ocupando la Arabia Petrea para defensa de Egipto, Palestina y Siria.

La organización de ejército hecha por Augusto, manteniendo las líneas fundamentales de la disposición de Mario y de César, permanece durante muchos siglos. La dinastía Julio-Claudiana no introduce reformas esenciales, a lo sumo, desarrolla algunas ideas que ya estaban en germen en la estructura augustea.

1. *Algunas innovaciones de Tiberio, etc.*

La innovación de Augusto, que alcanza su pleno desarrollo en el reinado de Tiberio, fue la guardia permanente de Roma, que recibe su acuartelamiento definitivo en el Viminal, *castra praetoria*; se considera propiamente como creación de Tiberio. El emblema de la guardia pretoriana será el escorpión, signo zodiacal de Tiberio. Tiberio será también el primero que sienta los efectos de esta creación, cuando su prefecto del pretorio Seyano se sirva precisamente de este cuerpo del ejército para alzarse emperador deponiendo a su señor. Menos mal que éste se enteró a tiempo, y, apoyado en las cohortes urbanas y en los vigiles, pudo desarticular la conjuración. Pero esto indicó desde el primer momento lo que luego sería la cohorte pretoria: una escuela de oficiales del ejército, y un semillero de sediciones y conjuraciones que quitaría y pondría emperadores a su arbitrio.

Muy pronto se advirtió la insuficiencia del ejército para la defensa del imperio, que, rodeado por todas partes de enemigos, es propiamente una enorme plaza sitiada.

El sistema de reclutamiento sigue siendo el mismo de finales de la República: en derecho, el servicio sigue siendo

obligatorio, pero de hecho, fuera de algunos casos de suma emergencia, seguirá siendo de voluntarios, y el resultado una insuficiencia marcada de efectivos, porque las canteras de soldados se agotaban y además un ejército a jornal resulta muy caro. Esto obligó muchas veces a echar mano de los extranjeros, de los bárbaros y aun en ocasiones de los esclavos, de los gladiadores y de salteadores de la Dalmacia y de Dardania.

Y aún así las fuerzas eran escasas y hubo necesidad de aprovechar al máximo las que había. Para ello las fronteras se organizan en sistemas de fortificaciones colosales como no se han conocido otras en el mundo. Se aprovechan los elementos naturales de defensa, se construyen muros donde no los hay, se levantan campamentos unidos entre sí en todo lo largo del Rhin y del Danubio, y a partir de los Severos el sistema defensivo será continuo.

El mayor contingente de las legiones estará sobre el *limes*, pero al no poder dotar a estas primeras líneas de una profunda retaguardia, queda siempre el peligro de que el enemigo ataque por cualquier punto y, superada la resistencia de estas fuerzas, se dirijan luego tranquilamente hacia cualquier parte del imperio, sin que haya fuerza militar que se le oponga inmediatamente. Para eso se crean dos puntos estratégicos donde quedan estacionadas las fuerzas. Estos son España e Italia y Dalmacia. Pero nunca hubo el contingente de fuerzas que se necesitaba.

Para suplir la falta de número, estas legiones están siempre en forma, con frecuentes ejercicios y largos desplazamientos, que muchas veces son necesarios por los numerosos levantamientos que hay dentro del imperio, por el ansia desmedida que tienen los generales de conseguir la supremacía del imperio.

No es fácil reclutar los soldados que se necesitan. Por falta de datos históricos no podemos seguir la composición de los efectivos militares de estos siglos (III al IV). Diocleciano aumenta a buen seguro el ejército con respecto a Septimio Severo que había creado tres legiones nuevas, Constantino añade otras legiones. Hacia fines del siglo IV habría unos 500 000 en pie de guerra. Número ciertamente exiguo si consideramos la extensión y las distancias del territorio que tiene que defender, desde el golfo Pérsico a Britania, desde los linderos del desierto africano hasta el Rhin y el Danubio. Las reservas humanas con que teóricamente cuenta el imperio son grandísimas, pero no intenta movilizarlas ni ahora en que parece que es preciso el poner en juego todas sus fuerzas. Casi se contenta con llamar a filas a los hijos de los soldados, y a los jóvenes del elemento rústico sobre el que carga en realidad, como siempre, todo el peso del ejército. Los soldados son tomados de los elementos más pobres de la población rural, invitando a la inscripción voluntaria con el cebo de un buen peculio, o entre los esclavos con la promesa de la manumisión. Buena cantera de hombres ofrecen también los propios bárbaros. Por otra parte hay un gran número de cautivos y de refugiados que se acogen al imperio romano, y reciben buenas extensiones de tierra en las regiones en que la mano de obra resulta escasa, viven tranquilos y cómodamente, pero sus hijos están obligados a servir en el ejército. Las legiones, pues, formadas casi enteramente por elementos extraños, y lejos de ser ya un instrumento de romanización, como al principio del imperio, se convierten en un medio de barbarización.

La inmensa mayoría de estos hombres no conocen de Roma más que el campamento en que viven, y los jefes que les mandan. Para ellos el representante máximo de Roma es su general, que distinguen entre todos los jefes por el

paludamentum de púrpura que viste, y no hay que decir que están enteramente a sus órdenes, y que lucharán donde él les ordene y por la causa que les sugiera.

Como era de esperar, de todo ello surgió una serie de güeras civiles entre los soldados de las diversas posiciones, para elevar a la suma magistratura a sus respectivos jefes. Cuando había un emperador enérgico y con dotes de mando, el ejército se aquietaba y venía un tiempo de relativa paz. Esos emperadores trataban de corregir los defectos advertidos e introducían algunas reformas. Así sucede con Vespasiano que, después de poner en orden el imperio, remoza las legiones con elementos provinciales. Con ello, al constituirse las legiones con los mismos elementos que los *auxilia*, en realidad todos son iguales, aunque los nombres y la organización distintiva continúan.

Pasada la dinastía de los Flavios resurgen los tumultos de las legiones y se suceden unos cuantos emperadores asesinados por unos, al propio tiempo que otros los habían proclamado.

Septimio Severo, legado de Panonia Superior, de origen africano, es alzado por las legiones y después de tres años de lucha civil con sus contrincantes se hace con el poder. Es un militar enérgico, capaz y sin escrúpulos constitucionales. Todo se lo debe al ejército y él, a su vez, lo sacrificará todo por el ejército. Las reformas que él introduce en el sistema militar son muchas; he aquí algunas:

1.ª) Las legiones que a la muerte de Augusto eran 25, y 30 a la muerte de Trajano, con Septimio Severo suben a 33 (185 000 legionarios más).

2.ª) Elevación del sueldo. Los suboficiales, por ejemplo, los auxiliares, en tiempo de Augusto, cobraban según sus categorías de 3000 a 9000 sestercios, bajo Septimio Severo,

subben de 10 200 a 20 400. No toda la diferencia es de Septimio Severo, porque como hemos dicho al hablar de la soldada, todos los emperadores fueron incrementando.

3.ª) Liberación de toda clase de tributos y de cargas municipales a los veteranos.

4.ª) Derecho de los soldados a contraer matrimonio legítimo. Esto, ciertamente, tuvo repercusiones disciplinares en los campamentos, pero era antinatural que a hombres que se comprometían a estar sobre las armas 30 años, se les prohibiera casarse legítimamente.

5.ª) Reorganización de la guardia pretoria sobre nuevas bases. Salen de estas cohortes los itálicos y quedan constituidas por provinciales poco romanizados. Al mismo tiempo coloca una legión en las cercanías de Roma, para tener a raya las pretensiones pretorianas.

6.ª) Así como Vespasiano formó el ejército a base de provincianos, Septimio Severo lo organiza a base de bárbaros, que, al subir por las escalas de la oficialidad, se convierten en caballeros romanos y ocupan elevados cargos de la administración. A la clase senatorial sólo se le reservan los cargos más altos.

Con la constitución del año 312 en que Antonino Caracalla concede la ciudadanía a todos los hombres libres del imperio, ya no hay propiamente clases de legionarios y auxiliares, todos son ciudadanos romanos; sin embargo, subsiste en el ejército la nomenclatura y la organización.

Caracalla multiplica las donaciones al ejército y aumenta el sueldo de los soldados. Dos son sus reformas más importantes con relación al ejército: 1.ª) Se excluye de los altos mandos a los senadores, y quedan sustituidos por oficiales profesionales. 2.ª) Se crean fuertes columnas móviles

y ligeras, que acudan a las órdenes del emperador o de legados muy adictos, a los puntos atacados por el enemigo.

Galieno organiza con este fin inmensos contingentes de caballería para dotarlos de mayor movilidad.

La legión sigue formada por cohortes y manípulos y centurias, pero se le añaden unas *turmae* de caballería legionaria. Dice Vegecio[251], que la legión en su tiempo (aa. 375-395) se divide en 10 cohortes, la primera de 1105 infantes y 132 jinetes (4 *turmae*); las otras nueve de 555 infantes y 66 jinetes (2 *turmae*). Cada legión lleva también artillería, un *carrobalista* por centuria, y un *onager* por cohorte. Las legiones y los auxilia coordinan sus fuerzas. Hay también *cohortes equitatae*, es decir, formadas a un tiempo por infantes y jinetes.

La caballería va siendo considerada como parte muy esencial en el ejército, dado las grandes distancias que muchas veces hay que salvar. Quizás bajo Galieno y posteriormente se formaron divisiones autónomas de caballería. Los enormes gastos ocasionados por este inmenso ejército se solucionan en ocasiones por un recurso de redención. Hemos dicho que el servicio militar permanecía obligatorio: se levantaba una leva de ciudadanos, y quien lo prefiriera podía redimirse por un tanto. Este precio se reservaba para pagar a los voluntarios.

En el bajo imperio hay dos nuevas etapas de reorganización militar: la primera en tiempo de Diocleciano; la segunda bajo el emperador Constantino.

1.ª) Diocleciano es buen militar y buen administrador. Su reforma se limita a aumentar grandemente los efectivos militares y en reforzar la disciplina. Separa el mando militar del gobierno político. Sigue creciendo el contingente de bárbaros en el ejército, disminuyen los enganches voluntarios

y suben las contrataciones de mercenarios de pueblos guerreros.

2.ª) Constantino inicia una reforma a fondo. Viendo el peligro de penetración de los enemigos, que no tenían más que romper la línea para irrumpir en todo el imperio, y juzgando también insuficientes los cuerpos móviles de la caballería de Galieno, completa el sistema defensivo. El ejército se compondrá de dos partes: una de primera línea o ejército de fronteras con la organización y nomenclatura que ya tenía; otra formada por el ejército de campaña formado por las legiones acampadas en los lúgares estratégicos, pero muy reforzadas. Este segundo ejército se compone de los *Palatini*, o guardia de la corte del emperador, y *comitatenses*, que acompañan al emperador y a sus altos jefes en sus continuas expediciones.

2. *Los protectores*

El *Codex Theodosianus* dedica un libro entero[252] a la guardia personal de los emperadores del bajo imperio, llamados *protectores*. De este cuerpo conocemos muchos detalles, por Ammiano Marcelino que había pertenecido a él[253], y numerosas inscripciones nos recuerdan los nombres de algunos soldados que habían pertenecido a los protectores[254]. Los protectores están encargados de la guardia personal del emperador y lo rodean siempre cuando sale de casa. Suceden a los *custodes corporis* de los primeros emperadores, y a los *equites singulares* de los Flavios y de los Antoninos. Es posible que los estableciera Gordiano III (233-244). Su título íntegro era: *protectores diuini lateris Augusti nostri*[255]. El *Codex Theodosianus* asocia a los protectores los *domestici y* es posible que ambas palabras

designen el mismo cuerpo militar. El nombre aparece por primera vez en una constitución de Constancio hacia el año 346[256]. Diocleciano fue *comes domesticorum* antes de su elevación al imperio[257]. Es posible que los protectores se dividieran en dos grupos y unos guardaran al emperador en el palacio, *protectores domestici*[258] y eran caballeros; y los protectores sin más que lo acompañaban y guardaban fuera, y eran soldados de infantería. En los monumentos aparecen siempre de pie, junto al emperador, y se les llama *uiri fortes*[259], *deuotissimi*[260], *dicatissimi*[261]. Desempeñan funciones delicadas y misiones comprometidas en servicio del emperador[262]; asisten a los gobernadores de las provincias comunicándoles las órdenes del emperador y asegurándose de su cumplimiento. Tienen destinada una parte del palacio imperial[263]. Al frente de los protectores y de los protectores domésticos está el *comes domesticorum* y es *uir clarissimus,* elegido entre las tribus de las *scholae palatinae*, ascendiendo enseguida a *magister militum*[264]. Es un personaje muy influyente y poderoso en la administración, en los negocios militares y en la política, a quien el emperador consulta con frecuencia sobre los negocios del Estado.

En tiempos de Constantino se reclutan de entre los soldados veteranos de todos los cuerpos que han ido ascendiendo grado por grado hasta llegar a protectores formando un cuerpo veterano seleccionado, y entre los jóvenes de la nobleza que entran ya como *protectores domestici*[265]. Por las inscripciones del siglo III sabemos que los protectores habían sido ya centuriones de las primeras centurias, o habían desempeñado algún otro cargo militar, y que luego ascendían directamente a tribunos o prefectos de legión o de una cohorte pretoriana. El protector se encontraba, pues, en el escalafón en el orden de los *centuriones primipili.*

En el siglo IV, los protectores se eligen entre los *principes* correspondientes a los antiguos *ordinarii*, y ascienden directamente a tribunos o prefectos. En este cuerpo, por consiguiente, se formaban los futuros oficiales del ejército. Como miembros natos del orden ecuestre, reciben los títulos de *duodenarii*[266], *uiri egregii* y *praeclarissimi*[267]. Hacia la mitad del siglo IV sirven como *protectores domestici* los hijos de senadores. Extraordinariamente bien pagados, llenos de privilegios y de atenciones, uno de los favores que más consideraban era el poder adorar todos los días al emperador[268], y una vez recibida la *honesta missio* seguían con los mismos privilegios que cuando estaban en activo. No sabemos cuándo son sustituidos por los *excubitores,* pero llega un momento, quizás por el siglo VI, en que los *comites domesticorum* aparecen como *comites excubitorum*.

En el ejército desaparece la legión como gran unidad táctica y se forman unidades más reducidas. Ahora se llama legión a la unidad de infantería de mil hombres, que constituye propamente un regimiento. La manda un tribuno de nueva creación. Se separan en todos los estamentos los poderes civiles y militares. Los jefes supremos del ejército serán los *magistri militum* y *magistri equitum*, siempre, como es natural, bajo la capitanía general del emperador. Desaparece el centurión y ocupa su lugar el *centenarius*. Los efectivos militares crecen enormemente sobre todo en Occidente, motivado por las continuas amenazas de incursiones de los bárbaros. Las armas van también evolucionando. La caballería ha pasado a ser la fuerza más distinguida del ejército.

III. LAS ARMAS

A. Desde Augusto a Alejandro Severo (222-235)

1. *La lanza y la jabalina*

La lanza sigue como arma en las legiones sin que podamos precisar quiénes van armados con ella. En los monumentos de la época aparecen puntas de lanza y de dardo, filiformes y reforzadas por una arista longitudinal. La lanza de los caballeros y de los infantes es un arma robusta, de fuerte asta y ancho hierro en forma romboidal, y en algún monumento aparecen arpadas.

2. *El pilum*

El *pilum* sigue usándose y evolucionando en la época imperial. Durante los dos primeros siglos del imperio sigue con sus características anteriores: es un arma arrojadiza, con hierro muy largo. La longitud del hierro se pronuncia ahora de una forma muy marcada con relación al *pilum* descrito por Polibio. Se han encontrado algunos cuyo hierro sobrepasa el metro. El fuste es generalmente fuerte, su diámetro excede los 10 mm y algunos llegan a 38. Esto supone mucho peso en un arma arrojadiza. Apiano dice que el fuste es tetragonal[269], pero sin duda los hay también cilindricos. Añade que en su tiempo el *pilum* es flexible, excepto en la punta, a fin de que una vez clavado se doble. Esto queda confirmado por los hallazgos arqueológicos en que se ve que el fuste es de hierro dulce y la punta de acero. La punta presenta diversas formas, las hay filiformes, arpadas, piramidales, de cuatro caras, planas en forma de flechas, y forma de espiga. El *pilum* completo alcanzará una longitud aproximada de 2,10 a 2,20 metros.

En tiempos de Marco Aurelio aparece un nuevo *pilum* realmente singular: la parte media del arma lleva un refuerzo

cilindrico o tetragonal muy breve, que constituye una especie de empuñadura limitada por dos esferoides. El hierro no tiene cabeza y el fuste termina directamente en una punta, como un gran alfiler. Estas esferas recuerdan la del *sollifenum* ibérico-aquitano, y la bola de plomo de la falárica[270]. El papel de estas esferas parece el de reforzar el centro de gravedad del arma. No se ven fácilmente sus ventajas, puesto quezal clavarse en el escudo se le puede desprender con mucha facilidad, y disminuye, por consiguiente, el efecto buscado.

3. *La espada, el puñal y la maza*

La espada del legionario sigue siendo el *gladius Hispanicus*; pero ya en el primer siglo, dice Tácito[271], que los auxiliares llevan la *spatha*. Durante el siglo II esta nueva arma, de hoja muy larga y plana, con anchura constante y buena punta, como las germánicas, va sustituyendo al *gladius Hispanus* también entre los legionarios; y en el siglo III ha desaparecido el *gladius*.

Al *parazonium* anterior se une otro tipo, con un solo corte, quizás de origen céltico.

La maza empleada hasta ahora sólo por los auxiliares, la usan, los caballeros, y sin duda también la infantería legionaria.

4. *El escudo*

Persiste en las legiones el escudo ovalado de hace ochocientos años, pero según los monumentos de la época de Trajano, de Antonino, y de Marco Aurelio ha recibido bastantes modificaciones. Ha perdido la convexidad y disminuye en sus dimensiones, no supera los 80 cms de longitud, reduciendo también proporcionalmente su anchura. El umbón suele ser esférico; la empuñadura ha quedado

sustituida por dos correas, la una para el brazo y la otra para la mano. Aparecen orlados de un borde metálico y adornados en su espacio medio con diversos emblemas. El porqué de esta modificación no se advierte fácilmente, puesto que un escudo pequeño y plano no ofrece la defensa de uno grande y convexo. Quizás porque los soldados rehuían el manejar el antiguo escudo grande y pesado.

Por otra parte sigue usándose el escudo rectangular cilindrico, que aparece orlado con un refuerzo de metal en todos sus contornos. Su campo está adornado con aditamentos metálicos. Solían llevarlo los soldados que iban protegidos con corazas de cuero, y en el tiempo de Trajano los que llevaban las corazas segmentadas. Poco a poco se va dejando también, porque su peso molesta, y sustituyéndolo por el ovalado.

Al comienzo del imperio aparece en el ejército romano el escudo hexagonal. Durante algún tiempo parece que fue reservado a la caballería; el que lo tomara la infantería, al parecer bajo Septimio Severo, por ser plano, indica una decadencia. El ejemplar más antiguo responde a un caballero de la Legión I, que remonta al tiempo de Augusto. Esto parece indicar que a lo mejor lo utilizaban los caballeros auxiliares galos o germanos de César. Todos los escudos van decorados con emblemas y aplicaciones, etc., como se ve en la columna de Trajano.

5. *El casco*

El casco es sólido, elegante y rico. Sin abandonar los tipos itálicos vuelve a la elegancia de los cascos griegos. Al mismo tiempo son de gran valor: se decoran con oro, con plata. Los cascos con visera, de bronce o de hierro, pero están revestidos de cobre, de plata o de oro, dan una impresión de lujo en las

armas de la época. Los penachos van también subiendo y usándose cada vez más. En tiempos de Marco Aurelio el casco, hasta del último soldado, es una verdadera joya. Por otra parte su construcción es sólida y eficaz. Después de Marco Aurelio el penacho tiende a desaparecer, prevalenciendo el tipo frigio. Los cascos, desde luego, no dan la impresión de decadencia que hemos notado en los escudos.

6. *Coraza, cinturón, grebas*

En esta época las corazas están como luchando entre las técnicas occidentales, mallas, escamas, bandas de hierro, que dan a la coraza flexibilidad y solidez y las formas más elegantes de la coraza griega, Pero el romano subordina siempre la elegancia a la eficacia.

La coraza de la época imperial presenta una variedad muy grande. La *coraza musculada* grande la llevan incluso los soldados rasos; la coraza corta aparece sólo en los oficiales superiores. La coraza de cuero o de lino que vimos en el período anterior usarse debajo de la de mallas o de escamas se hace cada vez más frecuente.

La cota de mallas la llevan caballeros e infantes, pero no los oficiales superiores. La coraza de escamas, bajo los Antoninos, llega a ser una de las más importantes, posiblemente se reservó para las cohortes pretorianas. Estas corazas se completan por abajo con unas faldillas sin duda de cuero.

La *coraza articulada*, o como la llamaban en el siglo XVI, *lorica segmentata*, aparece al fin del primer siglo de nuestra era y desaparece en el siglo III. La existencia de esta coraza no puede ponerse en duda, puesto que la vemos en los monumentos de la época, Arco de Constantino, etc., y fragmentos de una de estas corazas se han hallado en *Carnuntum*. Se compone de tres partes principales: la primera

protege lo alto del ousto y consta de un peto y una espaldera, formada cada una de ellas por dos piezas yuxtapuestas, unidas de formas variadas; la segunda desde las axilas hasta la cintura está formada por cinco o seis bandas, de 5 a 6 cms de anchas unidas por hebillas; y la tercera de tres o cuatro bandas formando las hombreras. Todas las piezas que cubren el torso están articuladas por detrás y se abrochan por delante. Es de suponer que toda esta armadura de metal repose sobre un corpiño o jubón de tela fuerte o de cuero. Seguramente esta coraza la llevan los jefes, de centuriones para arriba; pero en la época de Trajano es llevada también por la infantería legionaria, y algunas cohortes de la infantería pretoriana, menos los portadores de insignias y los músicos.

El *cinturón*, que en los últimos tiempos de la República servía para colgar la espada o para ceñirse la coraza de mallas, en el siglo I de nuestra era aparece *con placa* que tiene además del cometido anterior el de llevar la insignia de la división a la que el soldado pertenece y de proteger el vientre. El cinturón es de cuero, revestido de adornos de metal, como cabezas de clavo y placas cuadradas. La placa protectora puede estar formada por varias franjas que caen sobre el bajo vientre. Este cinturón se usaba en todo el ejército aunque no todos lo llevaran. Puede ser que sirviera también como distintivo y condecoración, porque en la columna de Trajano hay algunos soldados que llevan hasta tres y cuatro de estos cinturones.

Las grebas metálicas en el siglo I las llevan los centuriones y los infantes de algunos cuerpos elegidos. No se ven ya en este tiempo ni en las estelas de los legionarios, ni en los monumentos públicos. Han prescindido también de ellas los generales, los oficiales y los pretorianos. Puede suponerse que esta armadura, que en el ejército de César no la llevan más que los oficiales, ha desaparecido en el siglo I d. C. Los centuriones las llevan como hace ocho siglos, Por ejemplo, las

que se conocen pertenecientes al centurión *Q. Festus* son de tipo arcaico, sumamente decoradas y en las rodillas presentan la cabeza de una Gorgona. Las grebas no aparecen ni en la columna de Trajano, ni en la de Antonino, ni se citan en la *Notitia Dignitatum* que enumera las armas que se forjan en las fábricas imperiales.

B. Desde maximiano (235-238) hasta la caída del Imperio

1. *Lanza y armas arrojadizas*

Vegecio no nombra la lanza entre las armas, pero es de suponer, a la vista de los monumentos de la época, que los infantes romanos lleven una lanza, o una pica muy semejante a las antiguas astas. La caballería ciertamente la usaba, dándole el nombre de *contus*. Desaparece, o mejor, se transforma el *pilum* y toma el nombre, según su tamaño de *spiculum, uericulum*, o *uerutum*. Al mismo tiempo aparecen las *plumbatae*, que serán pequeños *ueruta*, que en la conjunción del hierro con el asta llevaban una bola de plomo, para determinar el equilibrio del dardo, asegurar la fijación del hierro y dar más impulso al golpe. De éstas llevaban los soldados 5 o 6 en la parte cóncava del escudo.

2. *Flechas, arco, ballesta, fustíbalo*

Estas armas, más o menos, fueron siempre usadas en el ejército romano, pero nunca habían sido manejadas por los legionarios. Estaban confiadas a grupos especiales, arqueros orientales, honderos baleares, que en el imperio constituyen alas y cohortes inscritas permanentemente en el ejército romano.

La diversa condición de la guerra exigía armas para combatir a distancia. A partir de Diocleciano esta necesidad se acrecienta y en su ejército aparecen grandes contingentes de arqueros a pie y a caballo, y Vegecio nos dice que en la época anterior a la suya, junto a los arqueros había cuerpos de honderos y de *tragularii* (ballesteros)[272]. En los tiempos de Vegecio estas armas cobran tanta importancia que en la disposición de una batalla, los arqueros acorazados ocupan con la infantería pesada la segunda línea[273]. Además, los arqueros, honderos y ballesteros forman parte de la legión, como soldados legionarios, naturalmente[274].

En el ejército bizantino siguen en gran número los arqueros, y, para el emperador León, todo caballero es esencialmente un arquero, y el lanzamiento de venablos y jabalinas se reserva para los que no saben manejar el arco[275]. El arco es de doble curvatura, tal como aparece en el arco de Trajano y Aurelio. Las flechas son de diversos tamaños y de gran variedad de formas. Las más grandes se lanzan con ballestas, *arcuballista, manuballista*, que son armas muy potentes, aunque portátiles, y necesitan brazos muy robustos. También a las hondas se les dio mucha más potencia con el *fustibalus* que, según Vegecio[276], era un palo de cuatro pies de largo, que tenía en el centro una honda de cuero y se manejaba con las dos manos. Lanzaba proyectiles de buen tamaño y a larga distancia. Los proyectiles podían ser cantos rodados y bolas de plomo.

3. *La espada y el puñal*

Según Vegecio[277] en tiempos de Diocleciano los legionarios llevaban la *spatha* y *semispatha*. Esta espada es de hoja larga, plana, de anchura constante y con punta. Parece de origen germánico. Entra en el ejército romano ya en tiempos

de Tácito, como arma de los auxiliares[278], cuando las legiones llevaban todavía el *gladius Hispanicus*. La *spatha* pende de un tahalí y se lleva al lado izquierdo.

La *semispatha* de que nos habla Vegecio será, sin duda, el puñal, que se llevará suspendido del cinturón y cayendo hacia el lado derecho.

El *parazonium* sigue siendo el arma de los emperadores. La hoja es corta, derecha y con dos cortes. La empuñadura suele ser muy rica.

4. *La maza y el hacha*

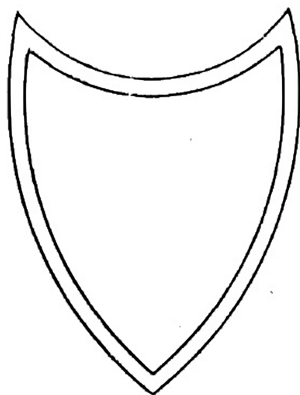
No hay pruebas arqueológicas que nos permitan afirmar la persistencia de la maza como arma militar en el bajo imperio.

El hacha será un arma de la infantería y de la caballería en el ejército bizantino, según cuenta el emperador León[279]. En el ejército romano no aparece más que llevada por algunos soldados en un desfile triunfal figurado en el arco de Constantino; pero tales soldados parecen auxiliares. Las legiones quizás no la emplearon nunca.

En conjunto, el abandono de las armas de que se sirvieron los conquistadores del mundo, como el *gladius Hispanicus* y el *pilum*, etc., que por su parte aceptaron sus enemigos, como el *gladius* por los britanos y el *pilum* por los germanos, es muestra de una inversión de valores, de decadencia por parte de Roma, de disminución de la potencia ofensiva de las legiones, y la ruina, por fin, del imperio romano.

Desaparecen todas las formas anteriores, menos el escudo ovalado que sigue siendo general, después de la desaparición incluso del hexagonal, que vimos en el siglo anterior. Se usa también la rodela y el escudo (*clipeus* y *pelta*). El escudo redondo aparece llevado por la infantería en diversos momentos. La protección de una forma nueva llamada

«escudo» aparece también en manos de los infantes que van protegidos con cascos y corazas. Este escudo en su parte inferior describe una semielipsis, y en su borde superior aparece escotado, presentando la forma de un triángulo de lados curvos, muy parecido a la pelta amazónica.



No podemos precisar si se hizo mucho uso de él. Los emblemas y adornos clásicos del alto imperio han desaparecido, y se contentan con decoraciones lineales.

6. *El casco*

En todos los monumentos los infantes y los caballeros aparecen protegidos por cascos. Se ven sobre todo cascos de tipo ático, protegidos con un frontal de volutas de poca, altura, y con carrilleras que dejan libre la oreja. Algunos de tipo Corinto, abombados, con alta cimera y cresta a la griega. A finales del siglo IV desaparece el casco de visera. Sin embargo, en el siglo siguiente, Juliano nos habla de cascos que cubren incluso toda la cara del soldado y da a los caballeros el aspecto de brillantes estatuas[280]. Será como el de los *cataphractarii* persas, que describe así Ammiano Marcelino: «Imágenes perfectas de los rostros humanos, se adaptan tan bien a la cabeza que, chapados con láminas sólidas, no

ofrecían a los dardos más brechas de penetración que las pequeñas aberturas practicadas en la parte superior de las narices por donde se recibía el aire y salía el aliento[281]». Pero el uso del casco va disminuyendo. Dice Vegecio: «La infantería desde la fundación de Roma hasta el reinado de Graciano, llevó siempre casco y coraza; pero luego pidieron ser liberados de la coraza, y luego del casco[282]». Al fin, pues, del siglo IV, el infante romano iba con la cabeza al descubierto. Teodosio reaccionó ante tal desidia y trató de protegerlos de nuevo.

7. *La coraza*

Se va dejando también la coraza en todas las formas que antes hemos indicado. Vegecio nos dice que ha desaparecido totalmente en el reinado de Graciano[283], y esta aseveración de Vegecio está plenamente confirmada en los monumentos, donde incluso se ve a un emperador, del siglo V, entrar en batalla sin casco ni coraza[284]. Todo esto manifiesta el amor a la comodidad y anuncia la pronta ruina del imperio.

Los *catafractarios*. La caballería iba, sin duda, mejor armada. Cuerpos de coraceros o catafractarios son mencionados en el ejército romano en los tiempos de Alejandro Severo[285]. Se nos presenta a estos caballeros como enfundados en hierro, hasta el punto de dar la impresión de estatuas metálicas. No es fácil de precisar y describir la composición de esta armadura. Hablando de los catafractarios persas dice Ammiano: «Iban todos los escuadrones cubiertos de hierro, protegidos todos sus miembros de láminas de metal de forma que coincidían sus junturas con los juegos de los miembros del cuerpo[286]». Y de forma semejante nos dice Lampridio, como hemos visto en una nota anterior, que iban los soldados de Alejandro Severo.

Quizás se trate de armaduras precursoras o semejantes a las de la Edad Media. Pensando que también el caballo iba protegido con láminas de hierro, desde la cola a la cabeza, no quedando al descubierto más que las patas desde las corvas a los cascos, resulta que caballo y caballero eran invulnerables, pero no podían resultar de mucha eficacia activa, puesto que los privaba de la agilidad de los movimientos. Son armas para aguantar el ataque, no para atacar.

En resumen, pues, el ejército romano presenta a sus infantes, vestidos de una larga túnica con mangas, bragas largas y prietas, calzado cerrado, sin casco ni coraza, protegidos tan sólo por un escudo plano, ovalado o redondo; y armado con la espada larga, y la lanza o el arco, la honda, la ballesta. A sus caballeros enfundados en hierro de pies a cabeza. Todo ha cambiado, pero ante todo el espíritu.

4
Los mandos

A lo largo de nuestra exposición del ejército hemos nombrado los diversos jefes y oficiales que lo mandaban, pero vamos a dar una visión general de los mismos, empezando por los mandos superiores.

I. MANDOS SUPERIORES

1. *General en jefe*

a) Durante la monarquía el jefe supremo del ejército era el rey, a quien se le confería el *Imperium* en virtud de la *lex curiata de imperio*.

b) En la República el mando supremo lo tienen los dos cónsules, bajo el nombre de *praetores*. Si las dos legiones operan de conjunto, ejercen el mando supremo alternando por días. Cuando aumentan los efectivos, y las legiones son cuatro, cada uno de ellos manda un ejército consular, compuesto por dos legiones, dos *alae* de aliados, y las *turmae* de caballería correspondientes.

El *Dictador*, nombrado en los momentos críticos, tiene el mando de todo el ejército, y le asiste un lugarteniente llamado *magister equitum*. Cuando se nombra dictador cesa la autoridad activa de los cónsules.

El *procónsul* manda el ejército en su provincia. El proconsulado es a veces un expediente para conferir el *imperium*, por tanto la facultad de levantar legiones y capitanear el ejército, a personas capacitadas para ello, por ejemplo, en el caso que ya hemos referido del primer africano en España.

c) Cuando durante el Principado las provincias se dividen en imperiales y consulares, el ejército de las imperiales depende del emperador, y lo suele dirigir por medio de legados suyos.

En la época de Domiciano se separa la autoridad civil de la militar, El ejército provincial lo mandan los *duces*.

2. *Oficiales*

Los cuestores pueden ejercer funciones militares, como lugartenientes del *Imperator*, cuando éste se lo indique, pero de por sí son administradores o superintendentes de las legiones, a las órdenes del jefe supremo (*imperator*).

Durante el principado, el jefe supremo exclusivo de todas las fuerzas armadas es el *princeps* por su *imperium proconsulare* en todo el Estado y sus provincias. Sin que sea su lugarteniente, ocupa una posición muy relevante el *praefectus praetorio*. Esta categoría se pierde con Constantino. Se crean dos nuevos cargos militares: el *magister peditum praesentalis* y *magister equitum praesentalis*, elegidos de entre los antiguos *duces militares*, mandan en todo el ejército, menos en la guardia imperial.

a) *Duces, comites, etc.*

En campaña el ejército es mandado por *duces* y *comites* (nombres de los que derivan nuestros duques y condes).

Los *tribuni militum* son jefes intermedios, existentes en el ejército desde la monarquía. En un principio fueron tres, a la cabeza de cada una de las tres tribus. Luego se nombraron seis por cada legión. Los elegían los cónsules, luego los cónsules dejaron un número proporcionado a la elección del pueblo: éstos se llamaban *tribuni militum a populo*, los designados por los cónsules, *tribuni militum rufuli*. Tienen como función el régimen interior de la legión. A veces son profesionales y tienen la valentía y la pericia de los centuriones, pero con un grado más en la jerarquía de los mandos. Así fue Q. Caedicius, cuya historia saca Gelio de los *Anales* y de los *Orígenes* de M. Catón[1].

Solían ser elegidos los jóvenes de la, clase senatorial o los caballeros que, queriendo comenzar su carrera, habían servido ya como soldados o como oficiales subalternos en la caballería, o en el Estado Mayor de algún general. En la época de Polibio de los 24 tribunos de las cuatro primeras legiones, 14 debían ser elegidos entre los ciudadanos que ya hubieran hecho cinco campañas, y 10 de entre los que hubieran cumplido ya diez años de servicio militar. Esta disposición fue abolida seguramente por Sila.

César nombra tribunos a veces a jóvenes inexpertos, por lo cual en los momentos de peligro los releva por personas graves y experimentadas como eran los legados. Los deja al frente de algunas cohortes y asisten a los consejos de guerra, pero su influjo es muy limitado. César ve la necesidad de reunir todo el ejército bajo un solo mando supremo y encomienda la conducción de una legión accidentalmente a algún oficial de su confianza. Los mismos legados en el

ejército de César no son más que emisarios suyos, que tampoco tienen el mando sobre algún cuerpo de ejército determinado.

Durante el imperio los tribunos suelen ser jóvenes de la clase senatorial que cumplen así, bastante cómodamente, su servicio militar, necesario para poder iniciar el *cursus honorum* y entrar en el senado. Unicamente se les exigía haber cumplido 18 años[2], ésto serán llamados *tribuni laticlaues*. No hay que decir que junto a estos oficialitos bisoños[3], había también otros tribunos que habían hecho ya un determinado número de campañas como suboficiales y oficiales subordinados. Augusto quería que su ejército estuviera mandado por oficiales curtidos y experimentados.

Al principio del imperio el tribunado era el último grado de la carrera militar aunque luego quedó el penúltimo. A estos tribunos se les llamaba *angusticlaues*. Por consiguiente, en la legión los tribunos eran los oficiales mayores y los administradores. La parte administrativa se confiaba a los *laticlaues*, correspondiendo a los maduros las atribuciones militares. Sus obligaciones militares eran: conducir e ir al frente de la legión en las marchas y en los campos de batalla; inspeccionar los puestos de guardia del campamento; vigilar a los centinelas; formar a los reclutas y presidir sus ejercicios; tomar parte en el consejo de guerra y del tribunal legionario. Entre las funciones administrativas se contaban: tener siempre al corriente las listas de los soldados presentes en la legión; dar la licencia a los cumplidos; distribuir los permisos; cuidar del aprovisionamiento y atender a los enfermos y heridos.

César se sirve sobre todo de sus propios legados. El título completo de los *legati* era *legatus pro praetore*. Según se

desprende de Plutarco[4], los legados son del orden senatorial, aunque César no se atuvo siempre a esta norma.

Augusto hace del legado un grado regular, *legatus Augusti legionis*, y sigue nombrándolos de entre los senadores. Atribuye a cada legión un *legatus legionis*, como jefe único y permanente, que trata de hacer de la legión como una extensión de su personalidad al servicio del emperador. Al principio los elegía entre los *viri praetorii* y los que no reunían esta condición los llamaban *pro legato*, y esto sucedía cuando queriendo aprovechar las buenas cualidades militares de algún caballero, le entregaba el mando de una legión con el título de *tribunus o praefectus pro legato*.

Se dejó luego la prerrogativa de los senadores, y se tienen en cuenta únicamente los méritos y el valor militar de las personas para constituirlos en el mando del ejército. De aquí una doble evolución: los senadores son excluidos de los mandos, y Septimio Severo coloca caballeros al frente de las legiones que crea. Galieno va más allá, incluso prohíbe a los senadores la carrera militar. Las jefaturas de los cuerpos del ejército la ocuparán los caballeros. Constantino separa totalmente las funciones civiles de las militares. De esta forma la concesión de los grados y de los ascensos por méritos, iniciados en el siglo III, se conforma y generaliza en el siglo IV. Cualquier soldado valiente puede subir por los grados de centurión, etc., y pasar adelante hasta los mandos supremos, cosa que antes no sucedía. Con ello obtiene el rango de caballero, y luego de senador. Los jefes militares son oficiales de carrera que durante toda su vida han servido en el ejército.

Como en la legión todos disfrutan de los mismos derechos y se ha borrado toda distinción jurídica, se hace posible el ascenso incluso a los bárbaros. Constantino apreciaba grandemente a los galos, cosa que algunos le han reprochado,

y Teodosio tenía en gran aprecio a los godos. En realidad un gran número de generales bárbaros consiguieron mucho prestigio y desempeñaron cargos muy destacados en la segunda mitad del siglo IV y el siglo V.

La división del ejército en unidades restringidas forma agrupaciones, que ya no quedan bajo el mando de los gobernadores de las provincias después que se logra la separación de las funciones civiles y militares. En el siglo III se crea para los jefes de ese grupo el nombre de *dux*. A partir de Diocleciano el *dux* manda las tropas de una provincia fronteriza, siendo éstas más reducidas que antes. Cuando los duques mandan una región más dilatada, se les llama *comes* (conde). El *praefectus* tiene el cargo administrativo de la legión. Constantino creó en el ejército de campaña dos *magistri equitum*, uno para infantería y otro para caballería, favoreciendo con ello el mando directo del emperador.

De jefe supremo continúa siempre el emperador, en quien predomina hasta Teodosio el carácter militar. Los emperadores siguen siendo aclamados por las tropas, y su poder es efímero, si no se dedican sobre todo a mimar a las tropas que lo han elegido. Con frecuencia deben su poder a las pruebas de valor que han dado delante de sus soldados, como Juliano, Valentiniano I y Teodosio. No delegan el mando supremo, participan en las expediciones, arriesgando su vida en ellas, y muriendo muchos peleando sobre todo contra los Partos. Su vida de ordinario es cabalgar de batalla en batalla contra los enemigos de fuera y de dentro.

A partir de Teodosio el emperador cesa en su actividad militar, y desde el año 395 se encierra en su palacio de Constantinopla o de Rávena, dejando que hagan la guerra sus intrigantes generales. Esto es una causa de la caída del imperio.

Al Estado Mayor de la legión pertenecían algunos suboficiales, como los *beneficiarii*, a quienes se confiaban las misiones de mayor compromiso; los *stratores*, ayudantes o escuderos; un *commentariensis* o cronista oficial de la legión que debía ir archivando y conservando anotados todos los sucesos del día; un *cornicularius*, jefe de los contables; algunos *quaestionarii* que informaban al jefe de los sucesos disciplinarios de lá legión; un *capsarius* que guardaba sigilosamente en un cofre todos los documentos y papeles relativos a la legión, que se le entregaran.

b) *El praefectus castrorum*

Cuando en el imperio se establece un campo fijo para las legiones se crea un mando especial encargado del campamento, con el nombre de *praefectus castrorum*. Esté cargo precisaba un hombre experimentado y muy al tanto de todos los servicios, por eso solían nombrarse de ordinario a los *centuriones primipili*[5]. Cuando en el siglo I cada campamento albergaba a diversas legiones, el emperador nombra a pocos jefes de campamento; pero cuando en el siglo II Domiciano determinó que cada legión tuviera su propio campamento, creó un prefecto del campo, para cada legión, y desde entonces tuvieron el nombre de *praefectus castrorum legionis*, o más brevemente, después de Septimio Severo, *praefectus legionis*. Según Vegecio[6] el *praefectus castrorum* estaba al frente y era el responsable de la legión dentro del campamento. En el orden disciplinar estaba al frente de todos los servicios interiores destinados a la conservación del puesto: posición del campamento, altura del *uallum*, anchura y profundidad de la fosa; se ocupaba de las tiendas, de los enfermos, del aprovisionamiento, de las máquinas de guerra, de los carros, etc., etc. En el orden militar: era el encargado de la disciplina y para ello gozaba de cierta jurisdicción militar,

aunque limitada, como es natural. En ocasiones va al frente de los legionarios para abrir caminos o tender puentes, pero no toma parte en los combates; él queda en el campamento con la reserva, dispuesto a salir al frente de ésta si es necesario para apoyar las operaciones de la legión[7].

El *praefectus castrorum* puede reemplazar en ciertos casos al legado ausente. Esto era lo normal, cuando, como en las legiones de Egipto, estaban excluidos los personajes de orden senatorial, y las legiones no tenían como jefe más que a un prefecto. Tenía también su estado mayor de servidores: *beneficiarii*, un *commentarius*, etc., etc.

II. MANDOS SUBALTERNOS (suboficiales)

1. *El centurión*

En la infantería, el centurión; en la caballería, el decurión. Su nombre nos lleva a las centurias y decurias propias de la organización serviana. Al parecer, son elegidos por los tribunos, de entre los veteranos más valientes y más capaces de mando. Se nombran diez por cada línea de *hastati, principes* y *triarii*; y otros diez de segunda categoría para que se fueran formando en su cargo, Los primeros se llamaban *priores*, los segundos *posteriores*. Dentro de sus rangos hay también categorías, por ejemplo, los que dirigen a los triarios son superiores a los que mandan sobre los príncipes, y éstos a los astados.

El centurión es un profesional. Procede de la tropa, no puede ascender más que por el escalafón establecido dentro del centurionado.

Está en contacto inmediato con los soldados y, al mismo tiempo, tiene fácil acceso a los jefes, por lo cual es orgánicamente el eje de la legión.

Las guerras continuas en que tomaban parte los hacían conocedores de todos los peligros de la guerra. Su valentía había atraído sobre ellos la atención de sus jefes. Cuando C. Mario, elegido cónsul, dirige su primer discurso al pueblo, tiene frases de un verdadero centurión, cargo que desempeñó varios años en el ejército: «Ahora comparadme a mí, hombre nuevo como soy, con el orgullo de estas gentes (se refiere a los nobles), lo que ellos conocen de oídas o por sus lecturas, yo lo he visto o lo he hecho; lo que saben por los libros, yo lo he aprendido en la guerra. Ahora juzgad, vosotros, qué vale más, si las palabras o los hechos[8]».

Pero ni la experiencia, ni la valentía sola eran las virtudes requeridas; se exigía en ellos, sobre todo, la capacidad de mando. Dice Polibio: «Los romanos prefieren para centuriones no tanto a aquéllos que se muestran audaces y dispuestos a afrontar los peligros, como a aquéllos otros que se distinguen por sus dotes de mando y son fuertes y constantes, y poseen gran valor, no ya para atacar cuando el combate se inicia, como para resistir cuando el enemigo se muestra superior, y en caso adverso para afrontar la muerte antes que abandonar el puesto[9]».

Como la unidad táctica es el manípulo y no la centuria, en cada manípulo hay un *centurio prior* y un *posterior*. El mando táctico lo realiza el *prior*, el *posterior* ayuda y suple al *prior*, si causa baja.

Cuando la organización de las cohortes sustituye a la manipular, los órdenes de los soldados pasan de *hastati, principes, triarii*, a *pilani* o *pili* los del primer grado, *principes* los segundos y *hastati* los del tercero. Las centurias en cada

legión siguen siendo sesenta; su nomenclatura se hace por un ordinal que indica la cohorte; la denominación del manípulo *pilus, princeps, hastatus*; y un comparativo *prior, posterior* que designa la centuria. Por ejemplo: *quartus princeps posterior* será el centurión de la segunda centuria, del segundo manípulo, de la cuarta cohorte. *Primus pilus prior*, o brevemente, *primipilus* es el de la primera centuria del primer manípulo de la primera cohorte. Este es el centurión más alto en graduación de toda la legión. Tiene una categoría excepcional delante de los oficiales y jefes de la legión[10].

El principal cometido del centurión es el mando administrativo y táctico de su centuria. El *prior* manda el manípulo entero; y el *primipilus* la cohorte, sin perder por eso el mando de su centuria respectiva. A veces por su maestría y su valor se le confían mandos especiales.

Es el primero de los centuriones de la legión. Tiene a su cargo el águila[11] y goza de gratificaciones y pagas considerables[12]. Vegecio habla de los *infinita commoda* del cargo[13] y Suetonio dice que Calígula, queriendo restringir el sueldo del retiro de un centurión primipilo lo redujo a 60 000 sestercios[14]. Después de jubilados formaban una clase aparte, los «primipilares[15]», y a veces también «numerus[16]». Tenían el rango de caballeros romanos, porque su pensión superaba con mucho el censo de caballeros[17].

No es extraño verlo en misiones especiales, sobre todo militares, confiadas por, el emperador o el jefe de las legiones. *Aemilius e numero primipilarium* va a la cabeza de la caballería de Germánico[18]; otro, Pació Orfito, va dirigiendo la infantería de Corbulón[19]. Otón confía su ejército contra Vitelio a dos *primipilares*[20].

En las inscripciones encontramos a antiguos primipilares como prefectos de campamentos, comandantes de flotas y de

las legiones con el nombre de *dux*[21], como tribunos en las cohortes de Roma, e incluso como encargados del gobierno de algunas ciudades[22]. Y en las villas a las que se retiran para pasar su vejez suelen ser muy considerados y llamados a los honores municipales, y a veces designados por los emperadores para desempeñar los cargos supremos[23], como *curatores urbis*, o patronos por consejo municipal[24].

El centurión nombra a los oficiales inferiores, designa a los soldados de guardia, vigila los campamentos, las máquinas de guerra, cosa que luego hará el *praefectus castrorum*, e instruye a las tropas en los ejercicios militares y en la disciplina.

Su insignia es la *uitis*, el sarmiento, con el que aplicaba los castigos a los soldados. Fácilmente se hacía odioso, puesto que era el jefe que estaba siempre sobre los soldados, exigiendo el cumplimiento del deber, y la observancia de la disciplina castrense. El ascenso consiste en ir subiendo desde la última a la primera cohorte, y de legión en legión.

2. *Campidoctor, instructores militares*

Atilio Serrano, cónsul en el año 106, tuvo la idea de que los soldados aprendieran esgrima, y confió su enseñanza a los maestros de los gladiadores[25]. Bajo el imperio era el prefecto de la legión quien se encargaba de que los soldados hicieran ejercicios todos los días y, para ello, contaba con una serie de instructores. Cada cohorte tenía un *campidoctor* encargado de repartir el trabajo y de sacar bien preparados a los soldados al campo de batalla. Para ello se servía de algunos veteranos. Estos *doctores armorum*[26] recibían ración doble de víveres. Los soldados torpes eran castigados y se les da una ración de cebada en lugar de trigo, mientras no manifiesten que saben perfectamente toda la instrucción militar. De estos ejercicios,

exercitio, exercitatio, viene a las tropas el nombre de *exercitus*; y de *exercitator* al instructor[27]. Estos ejercicios resultaban tan útiles que los practicaban incluso en tiempo de guerra, cuando se hallaban acampados en algún destacamento.

Los extranjeros se aprovechaban de los prisioneros romanos para preparar a sus propios soldados en la agilidad, y en la resistencia que observan y admiran en las legiones romanas. Aún bajo el imperio escribe Josefo: «Los romanos no descansan ni durante la paz, y no esperan a que llegue una guerra para empuñar las armas y ejercitarse en su manejo; muy al contrario, como si la naturaleza les hubiera dotado de una aptitud especial para el manejo de las armas, cuando temen una nueva guerra no cesan ni un momento de prepararse para ella. Sus ejercicios son muy parecidos a los combates: día por día hacen cada uno de los soldados lo que tienen que hacer en la guerra, para habituarse a ello y soportar más fácilmente todas las fatigas de la campaña. Puede decirse que sus ejercicios son combates sin derramamiento de sangre, y que sus combates son ejercicios sangrientos…

El ejercicio fortifica no sólo sus cuerpos, sino sobre todo sus almas[28]». Vegecio es entre todos los latinos quien nos aa mayor acopio de noticias sobre los ejercicios que constituían la instrucción militar de las cohortes, aunque los consigna, como él suele hacer las cosas, sin orden ni concierto. Resumiendo lo que él dice y comparándolo con otros autores vemos que se sometía a los soldados a ejercicios fuertes y muy variados[29], no sólo para hacerlos fuertes e incansables, ágiles, diestros y buenos andarines, sino sobre todo, para no permitir que estén ociosos[30], porque sabían que la inacción debilita e indisciplina[31], El vigor del cuerpo y el endurecimiento frente a la fatiga era el resultado de la marcha y sobre todo del trabajo en el atrincheramiento. Cuando permanecen algunos

días en el mismo campamento, el general les hace trabajar ensanchando, ahondando o fortificando las obras hechas, o destruyendo las que ya resultan inútiles[32].

En tiempos de paz las tropas están empleadas en las grandes obras públicas, vías, canales, corrección del cauce de algún río, construcción de puertos marinos, etc. Muy útil y aun necesaria era la práctica de la natación[33].

El aprendizaje de la instrucción empezaba, como entre nosotros, marcando el paso, *gradus militaris*[34]; luego se trataba de conseguir agilidad por medio de los saltos, *saltus*[35] y de las carreras individuales, *cursus*[36]. A ello seguía la preparación para las maniobras y para la gimnasia (*decursio, campicursio)*. Después de preparado el cuerpo con la agilidad y la rapidez conseguida, se pasaba al manejo de las armas que se efectuaba dos veces cada día[37], y abarcaba varios ejercicios, se le enseñaba esgrima contra un tronco, empleando un escudo y un bastón que pesaban dos veces más que las armas usadas en la guerra, aconsejándole que procurara herir de punta mejor que de tajo[38], y luego venía el combate simulado de hombre a hombre.

El soldado aprendía también a tirar el arco, a arrojar piedras a mano y con honda, a lanzar la jabalina y demás armas arrojadizas, de las que cada soldado llevaba siempre cinco en la concavidad de su escudo[39].

La instrucción colectiva de la infantería comprendía la *decursio* y otras maniobras, durante las cuales había que adiestrarse en guardar la alineación y el intervalo (*legitimum spatium*) que debía separar a un soldado de otro[40] y sobre ello hacían tres veces, por mes, con la carga completa y sobre toda clase de terrenos, marchas militares (*ambulationes*) de veinte millas diarias (28,5 kms) durante las cuales aceleraban el paso de cuando en cuando[41].

La instrucción militar de los jinetes, además de los ejercicios de los infantes, comprendía la equitación y los volteos realizados sobre un caballo de madera[42], y luego ya con caballos verdaderos practicaban todos los pasos, en especial los trotes y galopes (*decursus*). A veces se les hacía cabalgar junto a los infantes y retirarse luego por lugares difíciles. Pero ningún autor nos ha descrito las maniobras de la caballería[43].

3. *Otros suboficiales*

Luego venía el *signifer*, el *optio*, el *tesserarius*.

El *signifer* más destacado era el *aquilifer*, portador del águila legionaria; el *signifer* lleva el estandarte del manípulo.

El *optio* es el ayudante del centurión, puede mandar pequeños grupos de tropa, y siempre descarga al centurión de sus funciones administrativas, como disposición de las guardias, instrucción militar. «En cada clase —dice Polibio— se eligen por su valentía diez personas, después otras diez. Son los centuriones. Estos, a su vez, eligen un número igual de suboficiales[44]». Se llaman *optiones*, nombre que explica así Festo: «Desde el tiempo en que se permitió a los centuriones elegir (*optare*) al que deseaban, se les aplicó también el nombre por el hecho de la elección (*optio*[45])». El *optio* estaba a las órdenes inmediatas del centurión. Así lo vemos relacionado en las inscripciones de Lámbese[46] en que se indican así los *optiones* de la primera cohorte: *optio primipili, optio principis, optio hastati, optio principis posterioris, optio hastati posterioris*. Los había en infantería y en caballería. Su aspiración era ascender a *signifer* y a centurión.

El *tesserarius* recibe diariamente el santo y seña de los jefes y la comunica a los interesados escrita en una tésera. Había

uno por centurión.

El *strator* es un ordenanza; el *librarius* y el *notarius* llevan la contabilidad. Los *immunes* y los *principales* están rebajados de servicio formando la compañía de destinos.

Se llamaba *immunis* en el servicio militar al soldado que estaba libre de los *munera*[47], es decir, de hacer las guardias y las imaginarias de noche, los servicios y los trabajos. La palabra se opone a *munifex*[48]. Se halla alguna vez como un título honorífico en las inscripciones militares. Estaban inmunes todos los soldados privilegiados, que se llamaban a veces *principales*, por ejemplo, los obreros, los enfermeros, los asistentes de los sacerdotes, los músicos, los ordenanzas, los empleados de las oficinas y de los almacenes[49]. El *immunis* que se hacía culpable de algo, pasaba a la condición de *munifex*.

La caballería forma escuadrones (*turmae*) de 33 jinetes, mandada por tres decuriones, el primero de los cuales, además de su sección, mandaba toda la turma. La turma se ordenaba en tres filas de 10 jinetes, a su derecha iba el *decurio* y a la izquierda el *optio* o ayudante.

La caballería auxiliar (*alae*) era mandada por un *praefectus alae*, en cada una de ellas.

En la infantería auxiliar una *cohors* iba mandada por un *praefectus cohortis*; las *cohortes miliariae* por tribunos.

III. SUELDOS Y CONDECORACIONES

Todos los oficiales del ejército imperial tienen un sueldo y pueden recibir diversas condecoraciones.

El sueldo de la tropa cambia durante el imperio, como ya hemos dicho. Los *suboficiales* en tiempo de Augusto tienen de

3000 a 9000 sestercios, según sus categorías. Bajo Septimio Severo de 10 200 a 20 400 sestercios. Los suboficiales de la guardia pretoriana tienen un 50% más. Los *centuriones* en tiempo de Augusto de 10 000 a 40 000 sestercios; bajo Domiciano de 20 000 a 80 000; bajo Cómodo de 25 000 a 100 000, la cifra más elevada corresponde a los primipilos.

Los *oficiales superiores y generales*: prefecto de cohorte, 40 000; tribuno de orden ecuestre, 50 000; tribuno de orden senatorial, 80 000; prefecto de campamento, 60 000 a 120 000, según épocas; tribuno de los vigiles, 80 000; tribuno de las cohortes urbanas, 100 000; tribuno de las cohortes pretorias, 120 000; prefecto de legión, 200 000; prefecto de Egipto, de Mesopotamia, de los vigiles y del pretorio, 300 000. Los oficiales generales de orden senatorial, legados de legión, legados de provincias imperiales, entre 300 000 y 1 000 000 de sestercios[50].

Las condecoraciones dependían también de la graduación. A los oficiales se daba el *hasta pura*, el *uexillutn*, las coronas que al principio solían ser vegetales, y luego se convirtieron en joyas de gran valor, que se lucían en las fiestas, reuniones, desfiles, etc.

Las coronas reservadas al general en jefe eran las *triumphales*, que llevaban en la celebración del triunfo; y las *myrteae* que ceñía en la *ouatio*.

1. *Aclamación de* imperator

Al jefe supremo se le daban los mayores premios, desde la promoción de *imperator* y de cónsul hasta al *triumphus*[51].

No todos los revestidos del *imperium* conseguían ser aclamados *imperatores*[52]. Era preciso haber obtenido dos o

tres victorias campales o una decisiva en favor de la República.

Por prudencia se dejaba la iniciativa a los soldados sobre el campo de batalla[53], pero el título definitivo lo daba el senado[54].

El título de *imperator* era independiente del triunfo; es decir, de la entrada apoteósica en Roma. El caso, por ejemplo, de Cicerón que fue saludado *imperator*, pero no llegó a conseguir el triunfo, es muy frecuente, La celebración era el reconocimiento oficial de la dignidad de *imperator*.

2. *El triunfo*

El triunfo es la entrada solemne y apoteósica en Roma de un general victorioso, a quien la patria quiere recompensar sus esfuerzos, y reconocer y premiar su táctica y su acierto en el buen éxito de la guerra. Propiamente es una fiesta religiosa, un acto oficial de acción de gracias del vencedor a Júpiter Optimo Máximo, patrón de la ciudad. Es como una devolución gozosa a Júpiter de los auspicios que en el día de salida de la ciudad recabó en aquel mismo templo para ir a defender a la patria contra los enemigos que ya han sido derrotados. Las horas en que se celebra el triunfo la ciudad está sometida al *imperium* militar; el triunfador que en aquel momento sube al Capitolio es el único jefe del Estado.

El *triunfo* no se concedía más que a los magistrados y suponía en el momento de la entrada la suprema jefatura sobre el ejército[55]. Nadie que no fuera o cónsul, o imperator, o pretor podía ser recibido en Roma con la apoteosis del triunfo, aunque hubiera conseguido las mayores victorias[56].

Para obtener legítimamente el triunfo se necesitaban las siguientes condiciones:

a) Por parte del general:

1.ª) Que sea magistrado en funciones. Jamás se ha concedido a un particular. Cuando uno de tal condición ha obtenido una victoria digna del nombre de *imperator* y del triunfo, lo reserva para cuando tome posesión de alguna magistratura mayor[57].

2.ª) Que fuera general en jefe en el momento de la batalla. Si hay dos magistrados con *imperium*: un cónsul y un dictador, un pretor y un cónsul, el derecho del triunfo pertenece al que se supone jefe, el dictador en el primer caso y el cónsul en el segundo. Si fueran los dos cónsules, pertenece a aquél que en el día de la victoria tenga el *auspicium* y el *imperium*. De ordinario al cónsul *armatus*.

3.ª) A los magistrados de excepción no se les concede más que al dictador.

4.ª) Que no hubiera acabado el tiempo legítimo de la magistratura, aunque por concesión del senado solía prorrogarse indefinidamente, hasta él día en que pasara el término de la ciudad de Roma, Quedaban acampados en la demarcación de la ciudad, y celebraban el triunfo cuando era más oportuno[58].

5.ª) Que no hubiera renunciado a la conducción de los ejércitos, y que hubiera terminado la guerra. El triunfo no era el premio de una batalla, sino la celebración del día de la victoria[59].

6.ª) Debe celebrarlo el magistrado en persona, no pudiendo delegar en ninguno de sus lugartenientes.

b) Por parte de la guerra

1.ª) Que la guerra haya sido justa. Ni en las guerras civiles[60], ni en la dominación de los tumultos de los esclavos o del pueblo[61], se celebraban los triunfos.

2.ª) Que se haya necesitado para conseguir la victoria una batalla de empuje, en la que hayan sucumbido 5000 enemigos por lo menos. Con frecuencia Se exageraba por parte de los jefes, pero el senado hacía sus averiguaciones[62].

c) entrada triunfal

El mismo general que pensaba reunir las condiciones para ello, pedía el triunfo, que decretaba el senado, especificando también el presupuesto que creía oportuno para su celebración[63]. Entre tanto el interesado escribía a todos sus amigos para que hablaran en su favor y decretaran su entrada triunfal. El aguardaba en los alrededores de la ciudad sin entrar en ella con una representación de los ejércitos vencedores *extra pomerium*, porque si entraba en la ciudad perdía el *imperium* y por consiguiente la condición esencial de la posibilidad del triunfo. Así dice taxativamente Ulpiano: «El procónsul que pasa la puerta de Roma, depone el imperio[64]». Esperando el triunfo de sus victorias en Cilicia, sorprendió a Cicerón la guerra civil entre César y Pompeyo. Lúculo al volver del Asía pasó tres años fuera de la ciudad antes de lograr sus pretensiones al triunfo que, naturalmente, dependía mucho de si los magistrados o los más influyentes del senado eran o no amigos[65].

El día convenido por el senado y el general vencedor, el desfile de la victoria se organizaba en el campo Marte, donde se ordenaban convenientemente la presentación de las legiones vencedoras, los cautivos, los carros con el botín, etc. Pasaba por la puerta *triumphalis*, de la que nos habla Cicerón[66], representada en el arco de Tito en la figuración del triunfo, pero cuyo emplazamiento no está todavía fijado; atravesaban el Circo Flaminio[67], donde se situaba parte del pueblo para presenciar el espectáculo y aplaudir a su general, discurría luego por el Velabro[68], el foro Boario, el circo

Máximo[69], y de allí se dirigía a la Via Sacra, cruzando el foro Romano, *cliuus Capitolinus* y cima del Capitolio[70].

A lo largo del trayecto las calles y las plazas estaban adornadas de guirnaldas, los templos abiertos y de todas las aras subían al cielo columnas de incienso[71].

Abrían la marcha los senadores y los magistrados, seguidos de la banda de trompetas[72], detrás en carros o en angarillas (*fercula*) los despojos de los pueblos vencidos, insignias, estandartes, armas, estatuas, objetos logrados, insignias y distintivos conseguidos por el general triunfador, las imágenes de las ciudades conquistadas, de los ríos domeñados, etc., etc. Hombres con pancartas en que se especifican las plazas y fuertes tomados al enemigo, las batallas libradas que, a veces, hasta se pintaban en amplios cuadros, Cuando César celebró su triunfo sobre el Ponto, como ilustración de su gesta no figuraban más que estas palabras, para dar la impresión de su estrategia: *Veni uidi uici*[73].

Seguían a continuación las víctimas que se iban a sacrificar en el Capitolio, ya que el sacrificio era lo esencial del triunfo. Las víctimas habían de ser toros blancos, o que por lo menos tuvieran unas manchas blancas sobre la frente. Se les doraba los cuernos y entrelazaban guirnaldas. Sobre sus lomos se echaba una gualdrapa (*dorsuale*). Los conducían los victimarios y Camilos ricamente vestidos al modo antiguo. El número de víctimas varía. En el triunfo de Paulo Emilio se sacrificaron hasta ciento veinte toros[74]. Si el general había dado la muerte al jefe de los enemigos en lucha singular, ofrecía los despojos (*spolia opima*) en el templo de Júpiter Feretrio, como había hecho Rómulo, Cornelio Coso en el año 428 sobre Tolumnio, y Claudio Marcelo sobre Viridomaro en el año 222.

Tras las víctimas seguían los cabecillas cautivos con la soga al cuello, o arrastrando cadenas a pie, o sobre sus propios carros. Al llegar al *cliuus Capitolinus* se los separaba de la comitiva y encerraba en la cárcel Mamertina, donde de ordinario eran ejecutados inmediatamente[75]. Detrás de los jefes enemigos seguían a pie representantes de los prisioneros ordinarios y rehenes, en número muy variable, que luego o eran ejecutados o vendidos como esclavos.

Detrás de los cautivos y a una distancia conveniente, para que se distinguiera bien la segunda parte del desfile, seguía el cuerpo de lictores, vestidos con túnicas de púrpura, portadores de vasos y pebeteros de perfumes, citaristas, flautistas que marcaban con sus instrumentos el compás de la marcha.

El carro del general triunfador coronado de laurel y tirado por un tronco de cuatro caballos blancos[76], adornados también ellos con coronas[77]. El triunfador durante todo el desfile era la imagen viviente de Júpiter Capitolino, a quien debía el triunfo y en cuyas manos iba a depositar las insignias de la victoria. La túnica *palmata* y la toga *picta*, sembrada de estrellas de oro[78] de que iba vestido, pertenecían al tesoro del Capitolio, lo mismo que el cetro que empuñaba, terminado en un águila[79], llevando en la otra mano un ramo de laurel[80]. Su rostro iba pintado de minio, el color de los inmortales, y sus sienes iban ceñidas de una corona de laurel. Detrás de él un esclavo sostenía otra corona, la corona de oro de Júpiter Optimo Máximo, demasiado pesada para llevarla en la cabeza[81]. Junto a él iban sus hijos pequeños o bien en el carro, o si eran mayorcitos en los caballos que arrastraban el carro[82]. Los hijos mayores detrás y a caballo[83].

Y, finalmente, cerrando la marcha, sus soldados, con sus distintivos y condecoraciones, gritando *io triumphe*\,

celebrando con sus cánticos las glorias del general, o ridiculizando satíricamente sus defectos. En un triunfo de César que nos recuerda Suetonio sus soldados no hacían más que difamar a su general por sus malas costumbres[84]. Estas canciones y los insultos que le dirigían no llevaban la intención de deshonrarlo sino de evitar las malas envidias, o el enojo de algunos dioses que pudieran vengarse de él. Para evitar el *fascinum* llevaba sobre su persona una *bulla* y amuletos oportunos[85], además del falo que iba sobre el carro, y el esclavo que detrás, de él sostenía la corona sobre su cabeza y le iba repitiendo sin cesar: «acuérdate que eres hombre».

Llegado al Capitolio ofrecía a Júpiter los laureles, y las insignias que llevaba en la mano, e inmolaba las víctimas conducidas en el desfile triunfal. Terminaba con un banquete al que asistían los magistrados y el senado y otro ofrecido a los soldados y al pueblo[86].

Al principio la fiesta duraba un día, pero después, al aumentar el botín que el general quería hacer figurar en el triunfo, duraba más tiempo. El de Sila duró ocho días[87], como el de Pompeyo[88]. El que celebró Paulo Emilio al terminar la guerra de Perseo duró tres días enteros[89], como el de Q. Flaminino[90]. Augusto triunfó tres días seguidos, pero por distintas victorias: Dalmacia, Egipto y Accio[91].

En el tiempo imperial, como los generales eran lugartenientes del emperador y luchaban bajo los auspicios del señor del Imperio, a éste pertenecía el celebrar los triunfos; aunque el honor de tomar los ornamentos triunfales lo concedían los emperadores, a partir de Tiberio, con mucha facilidad, y a veces a un cualquiera, con lo cual el triunfo perdió toda su prestancia y significado.

Como realidad concreta de un triunfo en la época de la República puede vérse en Tito Livio 34, 32. En tiempos del imperio, Vopico nos refiere el triunfo celebrado por el emperador Aureliano y es uno de los relatos auténticos que nos quedan de esta recompensa militar. Tiene sumo interés —empieza diciendo Vopisco— el conocer el triunfo de Aureliano, ya que fue hermosísimo. Formaban en él tres carros regios. El uno de Adenato, trabajado en plata y oro y reluciente de pedrería; otro el que regaló a Aureliano el rey de los persas, construido con la misma riqueza y hermosura, y el tercero el que se había preparado la reina Zenobia con la esperanza de entrar en él triunfante en la ciudad de Roma. Y no se equivocó en ello porque sobre él entró en la ciudad, pero vencida y «triunfada». Había otro carro tirado por cuatro ciervos unidos, que, según se dice, habían sido del rey de los godos. En el cual, según el relato de muchos, iba conducido Aureliano al Capitolio, para sacrificar los ciervos que según se decía los había ofrecido a Júpiter Optimo Máximo al cogerlos juntamente con el carro.

Precedían veinte elefantes, animales líbicos amansados, doscientas fieras palestinas de diversas clases, que Aureliano regaló luego a los particulares para no gravar al fisco; cuatro tigres, jirafas, alces, y otras fieras semejantes en grupos distintos; ochocientos pares de gladiadores, además de los cautivos de los pueblos bárbaros. Blemmios, axiomitas, árabes eudemones, indios bactrianos, iberos, sarracenos, persas, con sus cinco presentes; godos, alanos, roxolanos, sármatas, francos, suevos, vándalos, germanos, cautivos con las manos atadas. Entre ellos desfilaron también los príncipes sobrevivientes de Palmira y los egipcios que se rebelaron.

También iban conducidas diez mujeres que habían caído prisioneras luchando como hombres entre los godos, habiendo perecido en la batalla muchas que pertenecían a la

raza de las amazonas. Cada sección de cautivos iba precedida de una pancarta en que se indicaba su nombre. En este desfile iba Tétrico con su clámide de púrpura, y su túnica de color verde, adornado con calzones galos, llevaba consigo a su hijo a quien había proclamado emperador en la Galia.

Formaba también Zenobia, recamada de perlas y llena de cadenas de oro, que otros sostenían para que no la oprimieran con su peso. Iban también delante las coronas de oro de todas las ciudades con sus títulos sobrepuestos. Seguía todo el pueblo romano, los estandartes de los colegios, de los campamentos, los caballeros armados de punta en blanco, todo el ejército y el senado (aunque un tanto triste porque iba algún senador entre los vencidos) y todo ello daba una pompa imponente a la comitiva. Por fin el emperador triunfante que, a duras penas, pudo llegar al Capitolio hacia la hora nona, y mucho más tarde a palacio. En los días sucesivos se dieron al pueblo entretenimientos de los juegos escénicos y circenses, de cazas, de gladiadores, de naumaquias[92].

3. *Suplicaciones*

Las *supplicationes* eran fiestas religiosas decretadas por el senado, en que públicamente se daban gracias a los dioses por algún beneficio; en el caso de guerra por alguna campaña favorable[93].

4. *La ouatio*

La *ouatio* es, por decirlo así, un triunfo menor. Se concede al general victorioso cuando no ha conseguido aniquilar un número de enemigos exigido para el triunfo, o la actuación ha tenido lugar en un campo de guerra secundario, El general no

va en carro, siho a caballo o a pie; no lleva corona de laurel, sino de mirto y la pompa es menos solemne[94]. Es la entrada que durante el imperio se concede a los generales victoriosos que no pertenecen a la familia imperial. Aulo Gelio nos recuerda las condiciones necesarias para la *ouatio*: «La corona 'oval'—dice— es de mirto, la usaban los generales que entraban en la ciudad 'ovantes'. Es causa de entrar en la ciudad en ovación y no en triunfo el que la guerra no haya sido declarada según las leyes, o no se haya llevado en contra de un enemigo justo, o el nombre de los enemigos sea oscuro o no digno del pueblo romano, como, por ejemplo, la guerra sostenida con los siervos o con los piratas, o cuando la capitulación del enemigo se ha hecho deprisa y sin levantar polvo, como suele decirse y la victoria se ha conseguido sin derramamiento de sangre. Creyeron que a esta facilidad de terminar la guerra le convenía mejor el follaje de Venus (el mirto) que el de Marte (laurel) y como si la lucha hubiera sido un combate de Venus y no Marcial. Pero después que M. Craso rechazó desdeñoso la corona de mirto cuando volvía triunfante de la guerra contra los fugitivos, consiguió un senadoconsulto, como un acto de gracia, para ser coronado de laurel y no de mirto… Y respecto a las 'ovaciones' no hay que olvidar un detalle sobre el que no están de acuerdo los escritores antiguos: Algunos dicen que el 'ovante' entraba de ordinario a caballo; pero Sabino Masurio dice que los 'ovantes' entraban a pie, siguiéndolo no los soldados, sino todos los senadores[95]». Se reemplazaba la toga *picta* por la *praetexta*.

Aunque el general no consiguiera del senado los honores del triunfo, ni la *ouatio*, siempre estaba en su derecho de celebrar un triunfo en el templo de Júpiter Laciar, en el monte Albano. Este acto no impedía la *ouatio*, y era una especie de consuelo en algunos casos.

5. *Trofeos*

La idea de consagrar a los dioses los despojos del enemigo era demasiado común a los pueblos antiguos, para que no lo tuvieran presente los romanos (*spolia optima*) aunque luego le dieron el nombre griego de *tropaeum*. Virgilio nos recuerda la consagración que de las armas de Mezencio hizo Eneas después de haberlo vencido: los despojos son colgados de una encina cuyas ramas habían sido desmochadas y que dominaba una altura, las armas aparecen rotas con el título *tela trunca*[96] y comenta Servio: «Los trofeos se colocan en los lugares más eminentes… por lo cual dentro de las ciudades se ponen en lo alto de los arcos, haciendo una figura humana de un tronco de árbol sobre el que se cuelgan las armas[97]». Ahora bien, la encina es el árbol sagrado de los italiotas y de él sacarán luego las lanzas sagradas (*quiris*) y la pareja de divinidades *Quirinus* y *Quiritis*. El acto de romper las lanzas es inutilizarlas para que no vuelvan a ser nocivas a los vencedores. En todos los pueblos de la Italia primitiva se conocían recuerdos de trofeos. En Roma quizás sea un vestigio seguro los *pila Horatiana* en donde el padre del Horacio vencedor colocó las armas de los Curiacios vencidos, para que al verlas el pueblo se moviera a compasión del joven perseguido por la muerte de su hermana[98]. Rómulo consagró a Júpiter Feretrio los trofeos de los caeninos[99], hecho del que Roma procuraba conservar la memoria[100]. Diversos despojos opimos consiguieron los romanos, como Manlio Torcuato en el 461[101], Cornelio Cosso en el 438[102], Valerio Corvo en el 349[103], Marcelo en el 222[104]. Cuando el jefe del ejército romano mataba personalmente al jefe del ejército enemigo, sus *exuuiae* constituían el trofeo opimo, que se consagraba a Júpiter; cuando quien lo vencía era un soldado o un oficial

subalterno, los despojos se consagraban a Marte y a Quirino[105].

Los objetos de muchos valor cogidos al enemigo no se vendían, sino que, después de haber figurado en el triunfo del vencedor, unos se colgaban en su morada[106], y los otros se exponían en los templos o en los edificios públicos pasando al cuidado de los ediles, a menos que mediara un voto especial del vencedor. En cualquier sitio donde se colocaran, su carácter religioso hacía que todo el mundo los respetara.

El testimonio más antiguo de los trofeos romanos en los monumentos es el de Paulo Emilio en el 168. Es una moneda en que Paulo Emilio de pie tiene a sus derecha un trofeo y en la otra parte al vencido Perseo con sus hijos. Y literariamente, el que erigieron Domicio y Fabio en el 121 en la confluencia del Isera y el Ródano, después de su victoria sobre los alóbroges[107], éste ofrece la novedad de que cuelgan las armas tomadas al enemigo no sobre un tronco, sino sobre unos montones de piedras.

En los tiempos que siguen los trofeos se multiplican al conseguir las victorias, por lo que Suetonio llega a tomar la palabra «trofeo» como «monumento de victoria[108]».

Los trofeos se reproducen muy frecuentemente en las monedas, sobre todo, en las de César para recordar sus triunfos. El tipo de las armas reproducidas marcan al pueblo vencido. Durante el imperio el trofeo pierde su significación: el botín va todo al tesoro militar del emperador, y si el general vencedor consagra un trofeo, debe de hacerlo en nombre del emperador, bajo cuyos auspicios se hizo la guerra. Con ello en los testimonios literarios se va olvidando el nombre de «trofeo»; pero en cambio en los monumentos plásticos se multiplican, aún en aquéllos que no tienen nada de triunfal,

por lo que se sospecha que es simplemente un elemento de ornamentación.

Naturalmente, no podía faltar en los monumentos votivos por alguna victoria o conmemorativos de algún triunfo, como el *Mars Vítor* de Augusto, ofrecido en la batalla de Farsalia, donde había representaciones de trofeos por diversas partes del templo; en la Curia Julia, dedicada después de la batalla de Accio. Trajano dejó el gran *Tropaeum Traiani* en Dobraudja, en Tomos, cerca del Danubio; y en la columna de Trajano hay algunas representaciones de trofeos.

En el año 260 a. C. el senado decretó levantar una columna con los espolones de las naves apresadas por Duilio en Hylas a los cartagineses[109], constituyendo la *columna rostrata*. Después de la victoria también naval en Accio, fueron colocados igualmente trofeos navales en los *Rostra Iulii*. En estos trofeos se acostumbró a destacar las proas o los espolones de las naves (*rostra*) y no las armas.

5
Fuerzas complementarias del ejército

I. LA MARINA

1. *La marina en Roma*

La potencia de Roma sobre el mar nunca estuvo a la misma altura que la de tierra. Esto no quiere decir que no aceptara la guerra en el mar cuando se le presentaba, y que al fin de cuentas no saliera siempre triunfante en el mar, como le acontecía en la tierra firme. Sin duda alguna cuando el rey Anco Marcio establece una colonia en Ostia y lleva el dominio de la ciudad hasta el mar debe de tener algún medio de defensa por muy pequeño que fuera, es decir, alguna flotilla para cerrar la entrada de Roma a cualquier barco que se propusiera llegar hasta la ciudad. Es significativo que la moneda primitiva, y concretamente el as (*aes graue*), lleva por una de sus caras la proa de una nave, de ahí el juego *nauis capita*. En el año 394 Camilo lleva a Delfos las ofrendas hechas a Apolo en la toma de Veyes, en un navío de guerra (*nauis longo*)[1].

Sintió Roma, es cierto, momentos de sumo peligro, la manifiesta inferioridad frente a otros pueblos, pero estaba

acostumbrada a hacer enormes sacrificios en todos los terrenos, y lo mismo que cuando parecía asolada por los galos o por Pirro o por Aníbal, montaba legiones que sorprendían a sus enemigos, así acontecía en el mar. No vamos a hacer la historia de la marina romana pero sí queremos dar unas notas que deshagan la impresión de que Roma rehuyera su expansión marítima porque no sabía manejar una nave. Roma dispuso siempre de flotillas mercantes, pero, en un principio, no tuvo ocasión de desarrollar la técnica de la marina de guerra, porque sus primeros enemigos fueron de tierra adentro.

Hacia el año 354 advierte Roma la falta de marina porque una flota griega, con base en Sicilia, saquea impunemente las costas del Lacio, en el momento en que los galos están asolando el interior. El remedio inmediato es establecer unas colonias romanas en las costas, y dispensar a su juventud de alistarse en las legiones, con la obligación de vigilar y proteger el litoral. Pero no era prudente esperar el golpe, para rechazarlo, era mejor salir al mar, y esto requería naves[2]. Sometida la plaza de Antium en 338, las galeras inutilizadas para el servicio se llevan a los astilleros de Roma y a imitación de aquellos barcos se construye una flota[3]. Con los espolones de los barcos inutilizados se adornan las tribunas de los oradores, llamadas por ello los *rostra*[4]. A las ciudades marineras de la Campania, como a Napóles, se les obliga a que presten el servicio con sus naves.

En el año 311 se crean ya dos almirantes (*duouiri nauales*) [5], que proveen sobre las cosas del mar, y durante la guerra con los samnitas las naves de Roma participan en el sitio de Nuceria. Roma exige la cooperación marina de los aliados y forma sus escuadrillas en parte con barcos de Nápoles, de Sicilia y los que construye en los arsenales de Ostia y de Roma. En casos de peligro la construcción de los navios se

realiza con una rapidez pasmosa, bajo la alta vigilancia del cónsul o del pretor o de los magistrados elegidos para ello, los *duouiri nauales*.

De estos magistrados hay constancia en varios monumentos de la historia de Roma, por ejemplo, en el 282 a. C.[6], en el 183, en que C. Matieno y L. Lucrecio defienden con diez barcos cada uno las costas del mar Tirreno contra los piratas[7]; en el 180 a. C., C. Furio y L. Cornelio Dolabella, defienden como *duouiri nauales* con veinte navios el litoral Adriático entre Aquileya y Tarento[8]. Por este tiempo se envían 25 naves para fundar una colonia en Córcega, que pronto habrá que abandonar ante la pujanza de la marina de Cartago.

Cartago domina plenamente en el mar; la marina romana no tiene más que un pequeño campo de acción en el Tirreno, para evitar las sorpresas de los piratas. Sus barcos son pequeños, como hechos para no apartarse de las costas que protegían, y no pueden adentrarse en el mar y menos exponerse a un combate con la escuadra de Cartago. Roma tiene que someterse a esas condiciones impuestas por Cartago, pero se esfuerza en levantar una marina que pueda competir con la reina del mar[9].

En el año 247 se instituyen cuatro cuestores de la armada *(classici quaestores)* que, situados en cuatro puntos estratégicos, vigilen los movimientos de la marina enemiga: uno en Ostia, puerto y arsenal de Roma; otro en Cales, capital de la Campania romana; otro en Ariminium; ignorándose el punto de observación del cuarto cuestor, posiblemente en Lilibeo. Estos jefes marinos, además de defender las costas con fuerzas de tierra, deben crear la armada que juzguen conveniente, para romper el cerco marítimo, que tiene planteado Cartago. Roma busca la alianza de las potencias

marítimas helénicas y de Masalia; Rodas, Apolonia y Siracusa se comprometen a ayudarle. Pero Roma no puede fiar totalmente su defensa a los pueblos aliados. Por otra parte, la diversa situación marítima de ambas potencias queda bien expresada en esta anécdota: Los enviados de Cartago, antes de la primera ruptura, aconsejaron a los romanos que no se lanzaran a la guerra, porque si Cartago quería, ninguno de ellos podría «ir a lavarse las manos a la orilla del mar».

El senado decreta en el 260 la construcción de 20 trirremes y 100 quinquerremes. Los romanos conocían la técnica de la construcción de las primeras, pero no de las segundas. Felizmente se hicieron con una *péntera* cartaginesa, embarrancada en las costas del Lacio. Pero a Roma le era más fácil construir una flota en 60 días[10] que adiestrar a sus hombres en el manejo de los buques y en la táctica de la guerra marítima. Pidió a los itálicos oficiales de marina y llevó a los bancos de las naves a los esclavos públicos y gran cantidad de esclavos privados que se ejercitaban en el arte de remar en andamios sobre seco. Ni la escuadra romana igualaba a la cartaginesa en el número de los barcos, ni sus marinos podían competir con la experiencia y la táctica de los cartagineses. Desde lo alto del puente combatían soldados de armas pesadas y arqueros; se contaba además con máquinas para arrojar proyectiles, pero la táctica principal, en la que los cartagineses eran maestros consumados era inutilizar los remos de un costado de la barca enemiga y dejarla así inservible. Para ello trataban de precipitarse contra los costados de los buques enemigos con toda la fuerza de la proa armada con un gran espolón de hierro. Cada trirreme llevaba 200 hombres, de ellos 170 remeros y los demás, soldados combatientes; la quinquerreme, 300 remeros y un número proporcionado de soldados, de manera que la fuerza del

combate se ponía en la resistencia de las naves y en el impulso de los remeros.

Los romanos, viendo que sus barcos eran peores y sus oficiales y remeros menos prácticos, pensaron llevar a la mar su sistema de combatir en tierra, dotando a cada nave, en algunas ocasiones, hasta de 120 legionarios[11]. Colocaron en la proa de sus navios un puente colgante (*manus ferrea*) de cuatro pies de ancho y treinta y seis de largo, que se bajaba en todos los sentidos, a derecha, izquierda o de frente, lanzándose sobre el buque enemigo al que sujetaba con un garfio (*coruus*). Cuando el buque enemigo se lanzaba sobre la nave romana, evitaba ésta el golpe, pero en el momento de pasar a su lado le arrojaba el puente y la sujetaba con el *coruus*[12]. Los romanos saltaban por ese puente, provisto de barandas, sobre el barco enemigo, con lo cual la batalla se convertía en campal, y en ésta los romanos eran muy superiores a los cartagineses.

Con este arte, el cónsul C. Duilio ganó la primera batalla naval contra los cartagineses en el promontorio de Mila (Milazzo) y en Mesina en el 260[13]. Al terminar el combate, la armada cartaginesa había perdido la mitad de sus embarcaciones, unas 50, y entre ellas la galera capitana sin que Roma perdiera ni una sola[14].

En año 256 hubo otro choque gigantesco junto a Ecnomos, en que los cónsules L. Manlio y M. Atilio Régulo, con sus 330 navios en los que iban 140 000 hombres, derrotaron a la escuadra cartaginesa, compuesta por 350 buques y 150 000 hombres.

Sufre la escuadra romana un grave revés en Drépano, y vuelve a triunfar en Egusa, año 341, etc[15].. Pero Roma se ha convertido en señora del Mediterráneo occidental; y dentro de unos años lo será también del oriental, después de la

victoria de L. Emilio Regilo en Mionnesos, contra la armada de Antíoco, en el año 190.

Vencidas todas las potencias marítimas del Mediterráneo, Cartago, Grecia, España y Siria, juzgan que no es necesario mantener permanentemente una flota, y quieren conservar la hegemonía sobre el mar, mejor por el desarme naval de sus enemigos, que por sus fuerzas positivas sobre las aguas. Pero no tardan en echar de menos la escuadra de guerra, por ejemplo, en el año 111, cuando estalla la guerra con Yugurta. El traslado de sus cuerpos de ejército al Africa se hace con demasiada lentitud. Sus hombres tienen que ir andando a Regio, y trasladarse a Sicilia y desde esta isla al Africa, en pequeñas embarcaciones[16]; e igualmente en el año 89 en la guerra contra Mitridates, siendo apresadas sin dificultad las escasas naves que Roma tenía destacadas en la entrada del Ponto Euxino[17]. Cuando Mitridates proyectó invadir Grecia, Sila no tiene barcos para impedirle el paso por el mar. Luculo tiene que ir pidiéndolos prestados a Chipre, Fenicia y Panfilia… Por eso en el tratado final de la guerra, entre las cláusulas del pacto había una en que se exigía la entrega de 70 buques a los aliados romanos con la obligación de pagar y sostener el matalotaje[18].

Esta carencia de barcos romanos en el Mediterráneo deja además campo abierto a los piratas. Pero Roma no aprende nunca la lección. Sabe cómo actuar y actúa pero como a investidas, sin el esfuerzo constante que se podía esperar de la prudencia con que el senado procedía en otros campos. Para conservar la Hispania se contenta con mantener como aliada a Marsella, y para mantener la Grecia balcánica cree que le basta con poseer el canal de Otranto, confiando todo lo demás a sus ejércitos.

En algún momento los piratas llegaron a amenazar seriamente la organización económica de Roma. Los piratas disponían de 1000 buques y 400 plazas fuertes, sobre todo en los montes de Cilicia, Caria y Licia. Con sus pequeñas y veloces embarcaciones dominaban el mar desde el Asia Menor hasta las columnas de Hércules. Aparecían y desaparecían como relámpagos, asaltaban templos, saqueaban las ciudades costeras, cortaban el tráfico comercial, hundían en el mismo puerto de Ostia una flota consular[19], apresaban a los pretores, etc., etc. Fue necesaria una acción de limpieza por tierra y por mar, cosa que se confió a Cn. Pompeyo.

Pompeyo pidió una flota de 270 buques y un ejército de 120 000 infantes y 5000 caballos. Envolvió a los piratas, los sacó de sus guaridas y en tres meses, año 67 a. C., dejó el mar y las costas libres de enemigos.

Pompeyo y César, durante la guerra civil, manejaron muy buenas escuadras[20]. Buenos almirantes fueron también Sex. Pompeyo, hijo de Cneo, derrotado en Farsalia; y sobre todo M. Vipsanio Agripa, quien, según la crítica moderna, puede compararse con los mejores almirantes griegos y de las naciones marineras de las épocas posteriores. Sex. Pompeyo, después de la batalla de Filipos, mantuvo en jaque a los triunviros, hasta que Octavio y Agripa construyeron rápidamente una flota de 400 navios y lo destruyeron en Naulocos, año 36 a. C. Esta escuadra con los restos de la de Sex. Pompeyo y algunos nuevos navios construidos bajo el almirantazgo de Agripa, venció a la de Antonio y Cleopatra en Actium, el 2 de septiembre del año 31. Fueron apresados 300 buques de Antonio. Plutarco describe así esta batalla: «Cuando ya se trabó el combate y vinieron a las manos, no había choques ni roturas de naves, porque las de Antonio, por su pesadez, no tenían ímpetu, que es lo que hace más poderosos los golpes de los espolones, y las de César, no

solamente se guardaban de ir a dar de proa contra unos espolones firmes y agudos, sino que ni siquiera se atrevían a embestir a las contrarias por los costados, porque las puntas de los suyos se rompían tan pronto como daban en unas naves hechas de grandes maderos cuadrados, compaginados unos con otros con abrazaderas de hierro. Era, pues, parecida esta pelea a un combate de tierra o, por decirlo mejor, a un combate mural; porque tres o cuatro naves acometían a una de Antonio, y usaban de chuzos, de lanzas, de alabardas y de hierros hechos ascua, y los de Antonio lanzaban también con catapultas armas arrojadizas desde torres de madera. Mas extendiendo Agripa la otra ala con el objeto de envolver a los contrarios, precisado Publicola a hacer otro tanto, quedó desunido el centro. Causó esto en él algún desorden, combatido como se hallaba por las naves de Arruncio; cuando todavía la batalla era común y se mantenía indecisa, se vio de repente a las sesenta naves de Cleopatra desplegar las velas para navegar y huir por medio de los que combatían, porque estaban formadas a espaldas de las naves grandes, y al partir turbaron su formación. Mirábanlas los enemigos, asombrados al ver que con viento favorable se dirigían hacia el Peloponeso[21]».

Augusto no abandonó esta fortuna, sino que aprovechando todas sus naves y las que habían sido de Antonio, creó diversas flotas para la protección del imperio, cuyos límites eran marinos en su gran parte. Los barcos de Antonio los concentró en *Forum Iulii* (Fréjus) bajo las órdenes de un prefecto, para que vigilaran las Galias, la zona alpina y España. El grueso de la marina formará las escuadras de Rávena en el Adriático y la del Miseno, que será la más potente. No toda ella estaba, como es natural, en la base, sino que ocupaban diversos destacamentos a lo largo de su demarcación. Es posible que la de *Forum Iulii* se uniera a la de

Rávena, y sobre todo a la del Miseno. Destacamentos de ésta (*uexillationes*) guarnecían otras bases que servían a la vez de refugio a los barcos que operaban en sus cercanías, tales eran: Ostia, Puteoli, *Centumcellae*, y en la misma Urbe, llegando hasta España, Seleucia y Siria. La de Rávena tenía menos bases: Salona, Aquileia y *Brundisium*.

Además de estas escuadras había otras flotillas secundarias en el mar Negro (*classis Pontica*), en el canal de la Mancha (*cl. Britannica*), en Alejandría (*cl. Alexandrina*), en Seleucia (*cl. Syriaca*) que vigilaba la Mauritania, y diversas flotas fluviales en el Danubio (*cl. Fannonica, cl. Maesica*) y en el Rhin (*cl. Germanica*).

2. *Los mandos y marineros*

Durante la República, los jefes del ejército se hacen a la mar cuando les es preciso; y luego se nombran *legati* para mandar alguna división naval, como mandaban las de tierra. No hay, por tanto, jefes especiales.

Al dejar Augusto la escuadra permanente, nombra para cada una de las tres flotas un *praefectus classis*, equivalente al *legatus Augusti legionis*. No hay un almirante general para toda la marina. El jefe supremo es también el emperador.

De ordinario los prefectos de la flota, ya desde Augusto, son caballeros y no senadores; y han tenido que ejercer previamente mandos en el ejército de tierra, como *tribunus* o *praefectus castrorum o primipilus*. Desde Claudio a Vespasiano el prefecto de la flota suele ser el que desempeña el cargo civil de *procurator Augusti*. Esto quiere decir que el prefecto no era un marino de oficio sino un jefe administrativo, que se hacía responsable de la preparación y de la disciplina de la flota.

El mando directo sobre los barcos y los marineros lo ejercían los *nauarchi o trierarchi*, que tienen su oficina regentada por un *beneficiarius*. A las órdenes de los capitanes de navío y mandando la tripulación están los *centuriones classici*. Hay un jefe de depósito de armas (*armorum custos*) y suboficiales de las tropas (*optiones*) y *principales* que son los últimos entre los *optiones* y los primeros entre los *milites*. Toda la tropa constituye una centuria, y a ella pertenecen todos, incluso el *gubernator*. Entre los soldados hay también músicos: *cornicines, tubicines, bucinatores*.

El equipaje de la nave se compone de *remiges* y de *marinos (nautae)*. Unos y otros se reclutan de ordinario entre los aliados[22] hasta el punto de que los hombres del mar se llaman de ordinario *socii nauales*. Los *nautae* eran elegidos de entre personas dispensadas del servicio en las legiones por su pobreza[23] o entre los poblados marineros[24]. Luego se les asocian los libertinos e incluso los esclavos. Los remeros son de ordinario esclavos[25]. Escipión destina a sus navios a los habitantes de Cartagena que acababa de conquistar[26]. En la primera guerra púnica los legionarios combaten en las barcas; luego se establecen *milites classici*, distintos de los *socii nauales* de que hemos hablado antes. Es posible que estos *classici milites* fueran reclutados de entre los legionarios, porque se sentían atraídos por el mar[27].

Los romanos no eran, por naturaleza, hombres de mar. Más bien les repugnaba y en el fondo expresaba el sentir común aquel legionario de los instructores y que había sostenido muchos combates a las órdenes de M. Antonio, mostrando su cuerpo pasado de heridas, exclamó en presencia de Antonio: «General, ¿por qué desconfías de estas heridas y de esta espada, y pones tus esperanzas en unos leños podridos? Peleen en el mar los egipcios y los fenicios; pero a nosotros danos tierra, en la que estamos acostumbrados a

mantenernos a pie firme hasta morir o vencer a los enemigos[28]». Por eso desde los primeros tiempos de las luchas con los cartagineses la escuadra la formaban, sobre todo, con elementos que no utilizaban en las legiones.

La gente que había de hacer la guerra en el mar la reclutaban:

1.º De entre los ciudadanos de la última clase, como dice Polibio[29]. Las tropas de tierra servían en la marina en caso de muchísima necesidad, e incluso enrolaban en las legiones a los ciudadanos más humildes cuando el peligro lo aconsejaba.

2.º De entre los libertos, porque todos los ingenuos estaban empleados en las legiones. La escuadra la formaban únicamente cuando no podían por menos.

3.º Incluso los escogían de entre los esclavos[30], pero siempre por excepción[31]. Estos esclavos, comprados por el Estado a bajo precio, esperaban la libertad al terminar la guerra en la que servían ordinariamente de remeros. Es posible que se les concediera la libertad aun antes de terminar la guerra para estimularlos y para que en el ejército romano no hubiera más que soldados libres. Ciertamente a los peregrinos se les daba al terminar la guerra la ciudadanía y el *ius connubii*.

4.º Y, por fin, en los pueblos aliados, en las colonias y en las provincias, sobre todo, marítimas[32]. Las ciudades costeras se veían con frecuencia dispensadas de las levas legionarias, pero debían equipar y dotar los navíos que se les exigía. Y esto era tanto más necesario, cuando más se iba extendiendo el imperio. No hay que perder de vista que eran muy pocas las provincias que no estuvieran bañadas por el mar; pues bien, Roma confiaba siempre en la cooperación de los hombres marineros de los pueblos aliados o de las provincias, para cuando de improviso necesitara su ayuda. Sicilia, Creta, Asia

y otras provincias sirvieron en la marina incluso hasta en los tiempos del imperio. Esta cooperación podía ser ordinaria o extraordinaria. Ordinaria era, por ejemplo, la de los Mamertinos de Sicilia que cada año debían de entregar a la República un navío enteramente equipado[33]. Sila había exigido a los ciudadanos del Asia los gastos de la armada; pero a veces les pedía una cooperación extraordinaria exigiéndoles la entrega inmediata de tantos buques y de tantos hombres para una acción inminente[34].

Esto lo hacía Roma ante todo para aprovechar las habilidades y la experiencia de los hombres habituados a la vida del mar, y de esta condición eran muchos de sus aliados. Había el peligro de que al no sentirse plenamente romanos pusieran menos ardor y espíritu en las batallas y que incluso podían volverse y traicionar a Roma, como sucedió durante la guerra social. Por eso sólo en la guerra contra Mitridates se emplearon barcos y matalotaje enteramente asiático[35]. En las otras guerras siempre iban mezclados los provinciales con los ciudadanos romanos.

Las tropas del mar eran poco consideradas, y tenidas como de menor categoría. Por eso no faltan casos, como en la guerra contra Filipo de Macedonia, en que los soldados huyen de la marina a las legiones «con la esperanza de una milicia más digna[36]». Estos soldados recibían del Estado un salario en vestidos y alimentos; aunque no llegamos a precisar su cuantía, podemos imaginar que sería igual al sueldo de los legionarios, puesto que hay circunstancias en que participan juntos en el botín[37].

Durante el imperio, los marinos son reclutados únicamente entre los provinciales no ciudadanos, según vemos en los diplomas que reciben al licenciarse. Claudio somete a los marinos a una disciplina regular, ya que antes parece que no

se exigía ni se observaba. Adriano hizo de la marina un elemento muy importante del ejército imperial[38], e. Higino los presenta trabajando en tiempos de Trajanq en las fortificaciones necesarias de los puertos y de las plazas marítimas, e incluso trazando y abriendo caminos juntamente con los otros legionarios[39].

Los años de servicio parece que varían durante el imperio. Los diplomas más antiguos hablan de 27 años de servicio; los del emperador Filipo y Decio de 28; en cambio, en alguna otra inscripción, se llama veterano al que había servido 26 años, por tanto, no debía de haber un número de años absolutamente fijo. No muchos sobrevivían para alcanzar la licencia total.

Cada navío llevaba un médico. El color de sus vestidos era negro, y comían mucho ajo. Tenían un pan especial tipo de bizcocho o galleta y un vino flojo que Catón se gloriaba de haber podido beber[40].

3. *Las naves de guerra*

Las naves de guerra, *ñaues bellicae, nauigia bellica*, bajo la insignia de la capitana *praetoria nauis, praefecta o imperatoria nauis*, eran de tres clases: 1) de exploración: *actuaria nauis, actuarium nauigium, actuaria, actuariolum, speculatoria, praedatoria nauis, carabus, lembus, myoparo, musculus, fasellus, prosumia*[41], etc., son barcas muy pequeñas y rápidas, movidas a vela y remo. 2) Las que transportaban el avituallamiento: *nauis oneraria, nauis magna*, movidas, de ordinario, a remo; *calones ñaues* conducían leña, agua, etc., eran muy toscas e inseguras, las manejaban los vivanderos y siervos de los soldados; *hyppagines ñaues, hyppagus*, servían para transportar los caballos.

3) De combate propiamente dicho: *celoces*, embarcaciones ligeras por ser poco anchas. Las había de todos los tamaños, desde un par de remos, o un orden completo hasta cinco, por tanto, *quinqueremes, biremes, triremes, penteres, hexeres, dekeres*, de las que había un ejemplar en la flota de Antium. *Liburna* o *liburnica nauis*, nave ligera, de diverso tamaño y remaje. Las había también desde un orden de remos hasta seis. Eran útilísimas en la guerra, como se vio en la batalla de Accio, en que la armada de Octaviano presentó estas barcas contra las pesadas y enormes de Antonio. Lucano las cita ya en Farsalia[42]; y César se sirve de ellas ya en el año 48[43]. Horacio las cita en la batalla de Acció[44]. A fines del siglo IV a. C. Vegecio opone las *liburnae*, que forman la flota de guerra que protege las costas marinas, a las *lusoriae*, que discurren por los ríos fronterizos[45]. *Longa nauis*, llamada también *dromo*, de unos 50 a 60 metros de larga. Se mueve con remos y con velas, en lo que se distingue de las onerarias que sólo van a remos. Por tanto, mucho más rápida, como se ve en Cicerón: «Huyeron en una nave *longa*, dejadas las onerarias[46]». *Rostrata nauis* o simplemente *rostrata*, guarnecida en la proa con espolones, podía ser cubierta *cooperta, tecta*, o descubierta, *aperta*. Dice Livio: «Pasó a Délos con ochenta y una naves rostradas y además muchas menores descubiertas con espolones, o exploratorias sin espolones[47]». Estas naves bien protegidas solían ponerse en primera línea. De ellas dice Plinio: «Los cisnes se lanzan con ímpetu a la manera de las naves liburnas[48]».

Buen servicio prestaba la *tabellaría nauis*, nave de avisos, nave correo, que comunica los avisos de la nave *praetoria* a las demás.

Lo esencial de todos estos enormes navios, movidos siempre a remo cuando entraban en combate, era la simultaneidad del esfuerzo de los remeros. Para ello

necesitaban mucha instrucción, mucho ejercicio para mantener el ritmo. Para acompasarlos iba el *celeusta* o *pausarius*, ayudado a veces por un flautista, *symphoniacus*.

Para el combate (*bellum, proelium nauale*) solían formar todas las embarcaciones con las proas frente al enemigo. Lo hacían en línea recta o en forma de media luna (*acies lunata*), o en forma ovalada (*acies oualis*) poniendo en el centro los barcos más fuertes; o en media luna inversa para proteger las retiradas (*acies inuersa*). Para evitar que un barco enemigo se lanzara contra la línea rozando a un barco para barrer sus remos y dejarlo inutilizado, se solían poner otras líneas detrás (*acies duplex o triplex*), de forma que cada barco de la segunda línea llenará el hueco libre de las primeras.

Es natural que estos navios no pudieran alejarse mucho de la costa y que con frecuencia sus operaciones guerreras estuvieran en combinación con las del ejército de tierra, estrategia que dominó maravillosamente Pompeyo el Grande.

II. INTENDENCIA Y SANIDAD

Al hablar de las legiones romanas absorbe nuestra atención su organización, su disciplina, hasta el brillo de sus armas, y pocas veces pensamos que todos esos centenares de miles de hombres tienen que comer y vestir, caen enfermos y heridos, es decir, que necesitaban lo que hoy llamamos la intendencia y el cuerpo de sanidad militar.

1. *Intendencia*

El superintendente de un ejército a las órdenes, como es obvio del general, es el *quaestor*. Junto al general tiene su

tienda en los campamentos y a él sólo da cuenta de sus gestiones.

Antes de iniciar una guerra hay que tener asegurada la manutención del ejército, y muchas veces las campañas se aplazan hasta que el aprovisionamiento de la alimentación está asegurado. Dice Vegecio: «Con más frecuencia desbarata al ejército la penuria que la lucha, y el hambre es más cruel que las armas[49]».

El Estado suministra los víveres a las legiones, no a los *auxilia*. De ordinario esta provisión se deja al alto mando, para lo que el Estado les da el dinero conveniente. La intendencia reparte periódicamente trigo a los soldados, cada 15 días, porque cada uno lleva provisiones para 17 días.

Junto a los ejércitos van los *lixae* o *mercatores*, que, como cantineros, venden víveres suplementarios. Las requisas suelen hacer verdadero el dicho de Catón: «la guerra se alimenta a sí misma[50]». La *pabulatio* o forrajeo, y la *frumentatio* o recogida de trigo seco, la hacen los propios soldados. Todo se entrega al cuestor, que lo almacena en la base de operaciones en los graneros, y lo reparte convenientemente.

a) *Los hórreos militares*

Bajo la República, las tropas van requisando el trigo de los pueblos enemigos. Desde, el tiempo de Augusto el trigo, y más tarde todo lo necesario para el sustento del soldado, como el pan, el vino, el aceite, el vinagre, la sal, el tocino, el forraje, al igual que el equipo militar, lo reciben gratuitamente los soldados. Las provisiones de todo esto se almacenaban en los graneros establecidos para la subsistencia del ejército[51]. Estos graneros, como los de la anona, se llenaban por los requerimientos hechos bajo la autoridad del gobernador y

que los contribuidores habían de llevar a los graneros más próximos[52], y también por la compra cuando la anona era insuficiente, o cuando la prudencia aconsejaba hacer aprovisionamientos más considerables[53]. Los autores hacen mención de estos graneros y el *Cod. Theodosiano* se hace eco en la legislación[54]. No siempre estaban construidos en las inmediaciones del campamento, a veces estaban establecidos en las *mansiones*[55]. El cuidado de proveer el trigo para estos almacenes estaba encomendado a los *frumentarii*, cuya sede principal estaba en Roma y que formaban el cuerpo de la intendencia. Cuando se redacta el código de Teodosio, el cuidado de transportar el trigo desde sus bases centrales a los depósitos más próximos al campamento correspondía a los *primipilares*[56], agentes civiles dependientes del gobernador.

Los hórreos del campamento debían de estar bajo las órdenes inmediatas del *praefectus legionis* y de los tribunos a los que correspondía vigilar las *frumentationes* de los soldados y de atender sobre el trigo para que no cometieran fraudes los *mensores*[57]. Un *librarius* libre de guardias y de servicios estaba al frente del granero del campamento.

Para sacar los víveres del depósito del campamento se necesitan unos cuantos requisitos: el *actuarius* entregaba los bonos (*pittacia*) aprobados y visados por el *subscribendarius* de los oficiales. Este los delegaba a un *optio*, a quien el *suceptor* a la vista de los vales (*pittacia*), entregaba los géneros requeridos[58]. Todos estos requisitos, consignados en el Código de Teodosio, pertenecen a una base de la época, pero es muy probable que en líneas generales sean válidos para tiempos, anteriores.

b) *Alojamiento de los soldados*

Los soldados romanos tanto en tiempo de paz como en tiempo de guerra se alojaban en los campamentos permanentes o fijos, en los refugios o en los fuertes. Pero cuando se alejaban de estos sitios y no podían improvisar su estacionamiento, requerían la colaboración de los naturales del terreno sobre el que se hallaran y se alojaban repartidos en sus casas, a lo que llamaban *militare hospitium*[59], pero el Código de Justiniano llama *metata*[60].

Este hecho fue muy frecuente por todas las regiones de Italia, en casi todas las épocas de la historia, sobre todo después del establecimiento del servicio militar permanente, máxime en las épocas de expediciones continuas, como ocurrió a finales de la República. Así sucede, por ejemplo, con los ejércitos de Sila que obliga al patrón de cada soldado a darle cuanto necesita él y a quienes quiera invitar y además suministrarle cuatro dracmas al día, si es soldado raso, y cincuenta dracmas diarios y un vestido de casa y otro de calle, si es un tribuno[61]. Se practica menos este alojamiento durante el imperio, cuando casi todas las tropas están reconcentradas en las fronteras o aposentadas en grandes campamentos cerca del *limes*, pero vuelve de nuevo cuando Constantino establece grandes contingentes de fuerzas en el centro del imperio. Entonces el fenómeno resulta tan frecuente, que hay que reglamentarlo por medio de la legislación. El soldado recibido en hospedaje no tiene más derecho que «al fuego y a la candela»; no pueden exigir nada, ni víveres, ni servicios de ninguna clase. Así dice el Código de Teodosio: «Concedemos la hospitalidad sólo con la condición de que no se pida al que acoge en su casa nada que sea necesario ni para las personas ni para el alimento de los animales, para librar de molestias la concesión del hospedaje[62]»; idea que ya había expresado Cicerón: «Nuestros mayores quisieron que se refugiaran en las casas de

nuestros socios y de nuestros amigos por causa del mal tiempo, no para satisfacción de su avaricia[63]». Y según esto, los generales o los emperadores que querían conservar la disciplina, no toleraban que los de la casa ofrecieran nada a los soldados que albergaban[64], los otros se mostraban más tolerantes[65].

No obstante todas estas precauciones, el hospedaje de los soldados por las casas de los particulares resultaba molesto y siempre producía dispendios[66] como se deduce de la variedad de la legislación que surge con este motivo. El cuidádo de albergar a los oficiales y a las tropas competía a los que el código Teodosiano llama *metatores*[67] y Vegecio *mensores*[68]. Por orden del comandante de la columna, iban delante, visitaban a los vecinos y marcaban sobre las puertas de las casas el nombre de los soldados que se hospedaban en ellas[69].

Todos los vecinos estaban sometidos a esta carga[70]. Los particulares debían dejar a los soldados un tercio de la casa, salvo los que hospedaban a algún oficial con rango de *illustres*, porque en este caso debían cederle la mitad[71]. En cuanto a los ricos que tenían más de una casa, la ley los constreñía a no habitar más que una y a dejar las otras provisionalmente a disposición de la autoridad militar[72].

Con todo, había algunos edificios y algunas personas que en atención a su destino o a los servicios prestados estaban legalmente exentos de esta obligación. Conocemos estas exenciones en el bajo imperio. Se hallan libres: 1) los clérigos; 2) los senadores; 3) los *illustres*; 4) los edificios consagrados al culto, en particular, las sinagogas; 5) los palacios de los gobernantes; 6) los almacenes de ventas; 7} las casas pertenecientes al dominio imperial; 8) las casas de los profesores, maestros y médicos; 9) las casas de los maestros de

pintura; 10) las viviendas de los soldados veteranos; 11) las casas de los empleados en las manufacturas del Estado[73].

2. *Sanidad militar*

Nada se dice durante la República de la suerte de los heridos y enfermos en el ejército. De aquí puede deducirse que no había un cuerpo organizado de asistencia sanitaria. Y los heridos en ocasiones eran muchos. Se supone que cada uno llevaría vendajes y hierbas hemostáticas y cicatrizantes y que se ayudarían unos a otros a curarse las heridas[74]. Según dice Dionisio de Halicarnaso[75], en el año 469 los soldados romanos se negaron a combatir contra los volscos y que muchos de ellos se vendaron diversos miembros para aparecer heridos. Seguramente después de una batalla el vencedor recogería sus propios heridos, y los de los enemigos quedarían a su suerte por los campos, y esto debía resultar pavoroso, pues el vencido que volvía la espalda era segado y aniquilado, como refiere Tito Livio[76] después de la batalla de Sutrium, en el año 309, en que murieron más heridos por falta de cuidado, que en la misma batalla. ¿Qué sucedería, por ejemplo, a los miles y miles de vencidos en Cannas, a los que Aníbal, para abreviar, manda que simplemente les tajaran las corvas de las piernas? Puede verse un macabro espectáculo del campo lleno de heridos, a la mañana siguiente de la derrota, en Livio: «Al alborear del día siguiente, vuelven a recoger el botín y a contemplar la hecatombe, horrorosa de ver, incluso para los enemigos. Yacían muchos miles de romanos, revueltos los infantes con los caballeros, según los había unido la lucha o la huida. Levantándose algunos cubiertos de sangre en medio de la mortandad, a quienes excitaban las heridas contraídas por el frío de la mañana,

fueron rematados por los enemigos. Vieron también a muchos postrados vivos con las corvas o los tendones de las piernas cortados, que descubrían su cerviz y les mandaban que les sacaran la poca sangre que les quedaba. Encontraron a otros con la cabeza hundida en la tierra cavada que, según parecía, ellos mismos habían hecho aquellas hoyas para ahogarse cubriéndose de tierra la cara[77]».

Sin duda los jefes llevarían sus médicos particulares en su servidumbre personal, que les atendían a ellos y a sus más allegados[78].

Cicerón menciona por primera vez un médico militar[79]. Pero en los comentarios de César no hay datos apenas de la asistencia médica. ¿Dónde se prestaba el auxilio a los heridos? ¿Habría alguna tienda que sirviera de valetudinario, o hacían en algún poblado algún hospital de sangre? Los heridos eran evacuados hacia la retaguardia, dice Dionisio[80], o a veces al campamento, según Livio[81], o si las combinaciones lo permitían, a Roma[82], o hacia las ciudades aliadas[83]. En los tiempos de Cicerón ya hay en los campamentos tiendas especiales para los enfermos.

En el ejército imperial hay médicos, *medici ordiarii, medici legionis*, pero resultan insuficientes. En todos los cuerpos del ejército hay ya médicos militares. En el campamento hay ya un lugar, reservado a los heridos y enfermos (*ualetudinarium*), y el hospital está bajo la vigilancia del *praefectus castrorum*[84] y atendido por los *optiones ualetudinarii*. Los médicos no son oficiales sino destinados a la plana mayor, *immunes*, y dirigidos por un *medicus castrensis* o *castrorum*, la mayor graduación entre los médicos legionarios. También hay veterinarios que atienden a los caballos. De todas formas los que morían en el ejército eran

muchísimos, no sólo por las heridas causadas por el enemigo, sino por enfermedades y agotamientos.

En el tiempo del imperio los jefes tenían mucho cuidado de los soldados enfermos o heridos. Tiberio, en una época en que todavía no estaba organizado el servicio sanitario del ejército, ponía a disposición de los heridos y enfermos su coche, su litera, sus médicos, su cocina e incluso los utensilios de su baño, aunque al parecer, no se refiere el hecho más que a los oficiales[85]. Germánico visitaba con frecuencia a los heridos y los animaba y socorría[86]. Trajano llegó un día a quitarse sus propios vestidos para hacer con ellos vendas[87]. Adriano y Alejandro Severo visitaban a los enfermos en sus tiendas y éste último destinaba para ellos carros con que siguieran sin fatigarse al ejército y si estaban graves los colocaba en casas particulares pagando para que los atendieran[88]. Lo que no se halla en ningún historiador romano es una palabra de conmiseración para los heridos del enemigo.

La primera ambulancia de que se habla, que fuera a recoger los heridos durante la batalla, pertenece al siglo VI d. C., en la época del emperador Mauricio (582-602), que fue el primero en organizar un cuerpo de caballeros encargados de recoger y trasportar los heridos (*deputati*), recibiendo una prima por cada herido que consiguieran sacar del combate. Y, por fin, León el Filósofo (886-911) aumentó el número de estos caballeros, equipándolos con botellas de agua para poder prestarles la primera asistencia.

Paralelamente aparecieron también los médicos de la escuadra, llamados *duplicarii*[89], porque recibían un salario doble que los demás marinos. Con todo, sabemos que al igual que los médicos del ejército de tierra, no pertenecen a la oficialidad, sino que son soldados destinados a la plana

mayor, pero que están casi siempre entre los soldados para poder atender a los que caigan heridos.

6
Medios y tácticas

I. CAMPAMENTOS

Cuando el ejército romano está en campaña y se traslada de una parte a otra, todas las tardes construye y fortifica sus campamentos. Es una medida que no descuida nunca, aunque no sospeche la proximidad del enemigo. Y no deja de llamar la atención de los modernos esa práctica constantemente seguida, de levantar y fortificar unos campamentos para pasar la noche en ellos, y abandonarlos a la mañana siguiente para hacer otros a la tarde y así todos los días. Y esto era tan regular, que a veces marcaba las distancias por campamentos, es decir, por jornadas de marcha, y decían la distancia de tal a cual parte es de tantos campamentos[1].

Esta regularidad es efecto de la precaución de los jefes romanos que querían alejar cualquier posibilidad de sorpresa del enemigo. Y hasta tal punto llegaba esta previsión de fortificarse en los campamentos que el gran general Paulo Emilio desaprovechó en cierta ocasión la manifiesta oportunidad de abatir a los persas durante la guerra de Macedonia, porque no había terminado de construir el campamento, y al ser censurado por ello, respondió: «Nuestros mayores no se exponían jamás a los riesgos de un

combate sin haber establecido cabalmente sus campamentos, tenerlos fortificados y haber tomado las precauciones necesarias para su seguridad; querían poner sus municiones y sus heridos al abrigo de toda sorpresa y establecer un punto de apoyo. Los campamentos son necesarios a los vencedores para descansar y reorganizarse; para los vencidos son un refugio indispensable. ¿Cuántas veces no ha sucedido que ejércitos retirados a sus campamentos por haber sufrido algún revés o para esperar una ocasión favorable, después, efectuando una salida inesperada, han derrotado a sus enemigos? Para el soldado el campamento representa la patria ausente, las trincheras y la tienda son sus casas y sus penates[2]».

Con ello, en medio de tierras enemigas, el ejército descansaba con tanta seguridad como si se hallase en una plaza fuerte. Por otra parte es un medio de asegurar la disciplina del ejército y el espíritu de trabajo de las tropas. Además, los soldados mantenían siempre su lugar y ante una eventual salida precipitada, cada uno estaba ya con los suyos y conocía el lugar exacto de los demás, porque la distribución de las tropas en el campamento era siempre la misma. El soldado conocía todas las disposiciones del campamento, todas sus calles, todas sus agrupaciones de tiendas, sabiendo quiénes estaban en cada lugar, sabía por dónde podía ir, dónde podía descansar, dónde tenía que estar su tienda, y en caso de una sorpresa él sabía el lugar que debía ocupar rápidamente y la puerta por la que debía salir y cuándo le correspondía hacerlo. No había posibilidad de error ni de zozobra, ni siquiera en un ataque repentino durante la noche. Todos los movimientos están calculados y sabiamente regulados, porque la regularidad en el campamento se observó siempre religiosamente. Siempre ocupó el *praetorium* el mismo emplazamiento, lo mismo que las tiendas de los

tribunos y demás jefes, y siempre se efectuaban los mismos atrincheramientos y se conservaban los mismos nombres.

Las puertas y los ángulos se fortifican más, incluso a veces con torres. La tienda del jefe se sitúa en el punto de cruce de dos calles principales y se veía desde todo el campo. Alrededor estaban los altares, las imágenes de los dioses, y todo lo necesario para los sacrificios. Por tanto, en primer lugar, el jefe estaba en contacto con los dioses. Junto al pretorio se alzaba también el tribunal militar, el lugar en donde se dirigían las alocuciones, o se daban las órdenes generales, y se ordénaba el servicio de cada día. Todo, por consiguiente, se realizaba bajo la mirada del primer comandante.

Luego estaban colocadas las tiendas de los jefes inmediatos al general, los legados, el cuestor, los tribunos y los primeros centuriones, como consejeros de su jefe, y defensores de su autoridad. Siendo los intermediarios entre el jefe y las tropas debían de acampar en medio.

Cerca también se colocaban las tropas elegidas, los primeros manípulos de las legiones y de los aliados, y las primeras turmas de caballería. Cuando el emperador tuvo su cohorte pretoria, ésta acampaba cerca del pretorio. La caballería ocupaba el centro del campamento protegida por la infantería. Los caballeros no se empleaban ni en el atrincheramiento, ni en las guardias; estaban siempre dispuestos para salir cuando las circunstancias lo permitían.

Perfeccionándose constantemente llegó a ser tan eficaz el sistema de atrincheramiento de los romanos, que no se conoce el caso, a pesar de haber guerreado en todo el mundo, de que unos enemigos se apoderaran de un campamento romano atacado directamente. Muchísimas veces fueron asaltados a lo largo de la historia, de lás guerras y de los

caminos del mundo, pero el sistema defensivo era tan colosal que jamás falló.

Los campamentos se empleaban ya en tiempo de los reyes, por tanto no es exacta la aseveración de Frontino de que aprendieran de Pirro la práctica de los campamentos: «Determinó contener dentro del mismo valladar a todo el ejército», puesto que el mismo Pirro se admiró de los campamentos romanos. Lo que sí es posible que tomaran del rey epirota alguna perfección de detalles[3].

Los romanos tenían campamentos fijos: *castra statiua, o stationes, o mansiones*; o de un tiempo determinado, *castra aestiua, castra hiberna* o *hiemalia*. Pero ahora propiamente no hablamos más que de los campamentos que plantaban en tiempo de marcha.

Las fuentes para el conocimiento de esta *castramentatio* nos las suministra Polibio[4] para la época republicana, con algunas observaciones muy útiles de César y de Tito Livio; y el español Higino para los tiempos del principado[5].

Ante todo se busca un lugar conveniente para el emplazamiento[6]. Polibio no habla de ello, fuera de que el pretorio debe ocupar el lugar más elevado y visible. Higino dice que el lugar más apropiado es una suave pendiente, luego un lugar llano, una colina o un monte[7]. A falta de esos lugares adecuados se establecen donde se puede y se llaman *castra necessaria*. El *optimum* era que los campamentos estuvieran un poco elevados, de frente al enemigo, y que dejaran una breve pendiente donde formar el ejército. Así los describe César: «Cuando advirtió que los nuestros no le eran inferiores, teniendo delante de los campamentos un lugar sumamente ventajoso y apto por su naturaleza para formar el ejército porque el collado sobre el que acampaban estaba un poquito elevado sobre la llanura, y representaba tanta

anchura frente al enemigo, cuanta podía ocupar el ejército formado; por las dos laderas una pendiente escarpada, por delante descendía ligeramente hacia la llanura[8]».

La elección de lugar solían hacerla los exploradores y los centuriones[9]. Hecho esto se medía la extensión necesaria (*castra metiri*), se señalaba, ante todo, el emplazamiento del pretorio, y a partir de él, con un instrumento óptico llamado *groma*, un tribuno con una patrulla, al que al principio acompañaba un augur para darle carácter sagrado, marcaban el perímetro y señalaban las diversas secciones con banderas o lanzas hincadas en la tierra[10]. Cuando las fuerzas entran formadas en el recinto, cada grupo se dirige a su sitio y se ponen a trabajar. Cada oficial distribuye el trabajo entre sus subordinados (*opus dimetiri*). Si por casualidad hostiga el enemigo al mismo tiempo, las dos primeras líneas sostienen el ataque y los de la tercera fila preparan el campamento[11] y lo fortifican (*castra munire, communiri*).

Polibio dedica quince capítulos de su libro sexto a la descripción del campamento de los romanos tal y como lo construían en su época gloriosa y en los tiempos anteriores. Una vez elegido el sitio —dice— hay que marcar para el pretorio el sitio más conveniente para la sobrevigilancia y el mando. Se planta enseguida un estandarte en el lugar en que ha de situarse, y se mide a su alrededor un espacio cuadrangular, de forma que los lados estén todos a cien pies del estandarte; la superficie mide entonces cuatro plectras (3481 m^2)… Como hay seis tribunos en cada legión y cada cónsul lleva siempre dos legiones es evidente que en tiempo de guerra acompañan al jefe doce tribunos. Sus tiendas se plantan en una línea recta paralela al lado de la calle que se ha escogido en la que se deja un espacio libre de cincuenta pies como lugar necesario para los caballos y acémilas y los bagajes de los tribunos. Las tiendas se abren hacia el lado opuesto a la

calle principal, hacia el frente del campo. Las tiendas se ponen separadas unas de otras en disposición de que llenen toda la longitud de ese lado del campo[12] (cap. 27). Luego se miden cien pies hacia adelante de todas las tiendas de los tribunos; a partir de la línea que sirve de límite a este espacio sobre toda su longitud y se traza, la paralela a estas tiendas; a partir de ella empieza el lugar de las legiones. Esta línea indicada se parte en dos mitades, se forman dos lados con una perpendicular que viene a dar exactamente al pretorio y que tiene una anchura de cincuenta pies, e inmediatamente a los lados de esta vía (*Decumana*) se sitúan las tiendas de los caballeros de las dos legiones. La forma de estas tiendas, como las de la infantería, es cuadrangular, y se abren hacia el lado de las calles que las separan y la longitud que ocupan es de cien pies. Ordinariamente se procura que el fondo tenga también la misma profundidad; pero si el efectivo de las legiones es mayor, se aumentan lo que sea necesario las dimensiones indicadas (cap. 28).

Colocada así la caballería delante de las tiendas de los tribunos, de forma que se deja una calle que cae perpendicularmente a la formada por las tiendas de los tribunos, se sitúan los triarios de cada legión. Cada manípulo corresponde a una turma y los dos emplazamientos son de la misma forma, pero se plantan de guisa que la entrada de los triarios mire hacia la parte opuesta de la de los caballeros. Se asigna al manípulo de triarios una profundidad de terreno igual a la mitad de su longitud. Frente a ellos y a la distancia de cincuenta pies, se colocan los príncipes, mirando hacia este espacio, es decir, de frente a los triarios. Todavía quedan dos calles en la misma dirección y de la misma factura que la de los caballeros, a partir del espacio de doscientos pies en el espacio que se halla delante del emplazamiento de los tribunos y que hemos dicho antes que constituye el frente de

toda la figura. A la espalda de los príncipes y tocando sus tiendas por la espalda se colocan los astados. Como cada parte de la legión se compone de diez manípulos, todas las calles tienen la misma longitud y vienen a parar igualmente a la línea de frente y a la de aquéllas que están ocupadas vueltas hacia el atrincheramiento (cap. 29).

A partir de los astados se deja un nuevo intervalo de cincuenta pies y se coloca delante de ellos a los caballeros aliados cuya izquierda y derecha se encuentra sobre las mismas líneas que las de las legiones romanas. El número de infantes aliados es igual al de los romanos; pero hay que deducir los extraordinarios. El número de sus caballeros es el doble, aun después de haber sacado una tercera parte para los extraordinarios. En el trazado del campo la profundidad del terreno que se les asigna se aumenta a razón de sus efectivos, pero en longitud es igual al de las legiones romanas. A su espalda y vueltos en sentido contrario, se colocan las tiendas de la infantería aliada, dando a su campamento la profundidad necesaria. Sus manípulos miran hacia el atrincheramiento y constituyen los dos flancos del campo. En cada manípulo de cualquier orden, el centurión ocupa la primera tienda. Entre la quinta y sexta turma hay que dejar un espacio de cincuenta pies, y lo mismo en los manípulos. Con ello se forma en medio del campamento un pasillo que corta las vías en el sentido paralelo a la línea formada por las tiendas de los tribunos. Se llama *Via Quintana* porque establece la longitud de cinco manípulos o cinco turmas (cap. 30).

El terreno que se encuentra detrás de los tribunos y toca al pretorio a la izquierda y a la derecha se destina el uno al Foro y el otro al cuestorio con toda la intendencia. Los caballeros escogidos, los extraordinarios, los voluntarios que hacen la guerra por amistad con el cónsul, acampan a los dos lados del

campo, y en el terreno a continuación de las tiendas de los tribunos, haciéndolo en ángulo recto con las tiendas de los tribunos y mirando unos hacia la plaza del Foro, y los otros hacia la plaza de armas del cuestorio. Con frecuencia van como defensores y consejeros del cónsul y del cuestor. Detrás de ellos y mirando hacia las trincheras se sitúan los infantes correspondientes a estos caballeros. Detrás de ellos se deja un paso de cien pies, paralelo a las tiendas de los tribunos, pasando a lo largo del foro, del pretorio y del cuestorio. Es la vía *principia sociorum.* Sobre el lado superior de esta vía acampan los caballeros extraordinarios, mirando al foro, al pretorio y al cuestorio. En medio del acampamiento de estos caballeros y al lado opuesto al emplazamiento del pretorio, se deja un paso de cincuenta pies, prolongado hasta la extremidad del campamento y trazado de forma que corte en ángulo recto esta via de la que hemos hablado ahora. Es como la continuación de la vía *Praetoria* que había sido interrumpida por el pretorio. Detrás de estos caballeros se coloca la infantería extraordinaria, mirando hacia el atrincheramiento y hacia la parte posterior del campo. El espacio libre de cada lado y próximo a los flancos del campamento se destina a los extranjeros y a los auxiliares. El campamento tiene la forma de un cuadrángulo equilátero y por la distribución de sus calles y de sus tiendas da el aspecto de una ciudad simétrica. En todo él el atrincheramiento está separado de las tiendas por un espacio de doscientos pies, que resulta muy útil para las entradas y salidas de las tropas. De noche se ponen en él las acémilas y el botín cogido al enemigo. La distancia evita que en un ataque nocturno puedan llegar hasta las tiendas ni el fuego ni los dardos arrojados desde fuera (cap. 31).

Si se juntan los dos cónsules con cuatro legiones dentro del mismo atrincheramiento, la configuración es la misma y

pueden formarse como dos campamentos con dirección contraria a la que acabamos de decir. Las dimensiones serán el doble, creciendo unos lados en forma de rectángulo. Si los dos cónsules acampan al mismo tiempo, hace cada cual su campamento de la misma forma, adosando el uno al otro (cap. 32).

Los tribunos mandan en cada legión dos manípulos, el uno de príncipes y el otro de astados, para tener cuidado del espacio que se encuentra delante de las tiendas de los tribunos. Puesto que todos los romanos circulan durante toda la jornada sobre esta larga vía, se tiene buen cuidado de regularla y mantenerla limpia. Cada tribuno saca a suerte tres manípulos de los dieciocho que quedan… cada uno de estos manípulos hace por turno el servicio junto al tribuno. Estos son los soldados que cuando asientan la tienda allanan el terreno que hay junto a ella, y si para mayor seguridad algunos bagajes necesitan más protección en algún sitio cerrado, éstos son los que lo preparan. Los manípulos de los triarios están libres de la guardia de los tribunos, pero montan guardia sobre los caballos (cap. 33).

Los vélites hacen la guardia sobre las trincheras, y defienden las posiciones del exterior del campamento (cap. 35).

Cuando se aproximan al sitio en que se va a acampar, el tribuno y los centuriones designados cada vez para trazarlo, marchan delante. Después de examinar cuidadosamente el terreno sobre el que van a establecer el campamento, determinan, según hemos indicado antes, el lugar más conveniente para el pretorio, plantan allí una bandera y luego a partir de él miden las dimensiones necesarias, cosa fácil puesto que siempre se hace lo mismo. Colocan una segunda bandera en el lado del pretorio que se ha elegido, otra tercera

en medio de la línea sobre la cual han de plantarse las tiendas de los tribunos, y una cuarta sobre la línea a partir de la cual se establecen las legiones. Estas banderas son de color de púrpura, excepto la del cónsul, que es blanca. Los otros puntos los señalan igualmente con banderas de cualquier color o con astas clavadas en el suelo. Por tanto, cuando llegan las legiones al sitio determinado cada cual va directamente al sitió que ha de ocupar, puesto que ya sabe cada uno hasta el centímetro que le corresponde, guiándose por la bandera que indica el lugar del pretorio. Y enseguida comienza la fortificación del campamento. Una vez que ha concluido esta operación, empiezan a plantarse las tiendas correspondientes a cada cual (cap. 41).

Polibio nos da la disposición de un campamento normal, y en sus líneas generales está comprobada por la arqueología. Pero en cada caso estará condicionada la forma exacta del campamento a las necesidades del terreno, a la proximidad del enemigo, a la facilidad de proveerse de agua, etc.

El campamento de Polibio está destinado a albergar un ejército consular, formado por dos legiones y dos *alae* de *socii*. Forma un cuadrado de unos 666 m de lado, y los diversos espacios interiores también son cuadrados o rectangulares. Sin embargo, el campamento más antiguo, hallado en las inmediaciones de Sagunto, tenía la forma de trapecio; el tercer campamento sobre la colina Gran Atalaya, atribuido a Fulvio Nobilior, era hexagonal; un rectángulo muy irregular formaba el que montó Escipión en Peña Redonda, y sentido transversal el del mismo Escipión en Almazán, delimitado por dos vías transversales[13]. Pero cuando el terreno lo permitía, formaba un cuadrado perfecto. En el centro moral del campo, y un poco elevado, se ponía el pretorio o tienda del general, ocupando el centro de la vía *Praetoria* que con cierta anchura recorría el campamento de

parte a parte, formando en el extremo de la abertura del pretorio la *porta decumana*, y en la otra punta, es decir, de frente al pretorio, la *porta praetoria*. Por delante del pretorio, en sentido perpendicular a la *via praetoria* se trazaba la *via Principalis* que desembocaba en las dos puertas laterales, *porta sinistra, porta dextra.* La anchura de las puertas es suficiente para que entre y salga la columna en marcha. Las puertas tienen también su protección, es el *titulum*, un pequeño foso, y por lo menos desde César, un baluarte curvo, *clauicula*, que pone bajo la acción de los vigías a los que entran y salen por ella[14].

Junto al pretorio hay una plaza libre que se llama *forum*, donde se reúnen los soldados para oír las arengas del general; y en la otra parte el *quaestorium*, tienda del cuestor y sede de la intendencia del ejército.

La *uia principalis, principia*, divide el campamento en dos secciones, la una en torno al pretorio, que se destina a los mandos y a ciertos cuerpos especiales relacionados con éstos; y la otra al grueso del ejército, agrupado por armas y categorías. Luego hay otras calles secundarias, paralelas a la *principalis*, por ejemplo, la *uia Quintana*, porque pasaba detrás de las tiendas de la quinta escuadra, y entre unas y otras secciones cuadrangulares o rectangulares había calles menores llamadas *strigae*.

En los campamentos diarios hacían un foso de menos profundidad que en los campamentos definitivos (*fossa*); con la tierra sacada de él hacían un parapeto pequeño (*agger*), coronado por empalizadas (*uallum*), y si se temía un ataque brusco, el parapeto se formaba de césped o un material fácil de quitar, para salir rápidamente. El sistema de fortificación de los romanos, ya se trate de los que rodeaban los campamentos, como las líneas defensivas de las fronteras, se

componía de dos partes: una trinchera y un parapeto formado esencialmente por tierra sacada de ella. La trinchera era la *fossa* y el terraplén *agger*, que además podía formarse con piedras, troncos, ramajes, etc. Sobre el *agger* solían plantarse empalizadas para elevar la fortificación y para poder observar el terreno que se extendía delante. Esta empalizada constituye propiamente el *uallum*[15]. El *uallum* se forma con estacas ligeras, para que cada hombre pueda transportar varias, que una vez clavadas constituyen una barrera infranqueable porque las ramificaciones se entrelazan de tal forma que no se pueden soltar con la mano. Cada soldado llevaba hasta finales de la República en sus marchas, varas y estacas, de forma que en cualquier lugar en que se quisiera se podía fortificar el campamento cómodamente[16]. Cuando había necesidad de quedarse por algún tiempo en un lugar, las ramas se sustituían por estacas más fuertes, clavadas en la tierra del *agger*; a veces se formaba la empalizada sin *agger*. La imagen de estas defensas aparece esculpida varias veces en las columnas de Trajano y de Marco Aurelio. A veces la palabra *uallum* no indica más que cualquier tipo de barricada u obstáculo opuesto frente al enemigo.

El foso que puede cavarse en forma de triángulo, o con una pared vertical y otra inclinada. La anchura mínima es de cinco pies, y la profundidad de tres. En los campamentos fijos tiene mayores proporciones y se le añaden otros reparos y defensas como los *cippi* (estacas ramosas entrelazadas), los *cerui* (ramas de árboles a semejanza de los cuernos de los ciervos), los *lilia* (agujeros con obstáculos), los *stimuli* (trampas erizadas de puntas), los *stili* (pequeñas aberturas para que se hundan los pies), etc.

El trabajo de montar el campamento ordinario empleaba a todo el ejército dos o tres horas en terrenos fáciles de trabajar.

Entre los parapetos y las tiendas queda en todo el campamento una buena extensión en la que acampan los vélites, si no quedan fuera de las fortificaciones, se forman las líneas, y se guardan las máquinas, los carros, los caballos y se albergan los *lixae, calones, mercatores* o vivanderos, si no se les deja fuera, detrás de la puerta *decumana*[17].

Los ángulos del *uallum* se hacen en redondo para evitar que quede espacio alguno sin cubrir por la línea defensiva.

Si, en vez de un ejército consular, marchaban juntos los dos, formaba el campamento un rectángulo en lugar de un cuadrado; y si un ejército llegaba cuando el otro ya estaba acampado, se ponía a continuación del primero, apoyando uno de sus costados en el anterior.

Luego se procede al nombramiento de las guardias y los centinelas. De entre los asteros y los príncipes de cada legión se formaban dos cohortes para montar la guardia delante de las tiendas de los tribunos; una cohorte hacía la guardia al pretorio, y los triarios, libres de otras guardias, atendían a los caballos. Las guardias nocturnas se llamaban *vigiliae*, las del día *excubiae*[18].

Al ponerse el sol un soldado de infantería y otro de caballería iban a la tienda del tribuno y recogían en una tablilla la palabra de la consigna y la llevaba a su cohorte, ésta la comunicaba ante testigos a la siguiente y así iba discurriendo de cohorte en cohorte hasta llegar a las tiendas de los tribunos, que debían conocerla antes de la noche. La guardia exterior la hacían los vélites, y los caballeros realizan las rondas nocturnas. La vigilancia durante el día se reparte en dos *excubiae* de seis horas, y durante la noche en cuatro *uigiliae* de tres horas. El punto de partida por el que se regulan es la salida y la puesta del sol. El *primipilus* ordena el toque de cambio de guardia.

Los centinelas reciben unas *tesserae* con la consigna, que entregan para su comprobación a la ronda. Al amanecer, los de este último servicio las llevan al tribuno, y, si falta alguna, se llama al centurión correspondiente, y al centinela que se presume que faltó, y se le carea con la ronda. La ronda debe denunciar a los centinelas que encuentre dormidos o hayan abandonado sus puestos. La falta en la guardia nocturna, ya sea por parte de un soldado o de un oficial, se paga con la vida.

Las tiendas

Las tiendas de los campamentos fijos (*castra statiua*) como los del invierno y los que se establecían a lo largo de las fronteras, estaban prefabricadas sobre planchas (*tabulae*) formando barracas. Tienen comúnmente la configuración de casas con techos a dos vertientes y formando un frontón. La cubierta se sostiene por unos listones trabajados deprisa y entrecruzados y la entrada se cierra con una cortina. Todas las tiendas eran de la misma configuración, pero la que formaba el pretorio era mucho mayor y más lujosa, las de los jefes, mejor trabajadas, como es natural.

En los campamentos eventuales las tiendas eran más ligeras y ordinariamente de piel de cabra, de donde permanecer en el campamento se decía *sub pellibus esse*, o *habere milites*[19]. Se les daba el nombre de *papilio*[20] por cierta semejanza de sus cortinas recogidas en la puerta de entrada con las alas de las mariposas[21].

En las representaciones gráficas estas tiendas son redondas, o dan el aspecto de una casa pequeña con techo a doble pendiente, bajando muchas veces las lonas hasta el suelo. Estas pieles cubren unos listones o unas sogas que forman la

urdimbre de la tienda. La tienda del general muchas veces es una vivienda confortable, *ducis tabernaculum* o *praetorium* que en los campamentos fijos reproduce el antiguo atrio de la casa romana[22]. En cada tienda se alojaban diez soldados, que formaban un *contubernium*[23]. En ella dormían, comían y eran atendidos si se encontraban enfermos; pero en caso de gravedad se los trasladaba al *ualetudinarium* o enfermería.

Un castigo fuerte para un cuerpo de ejército que, por ejemplo, hubiera perdido su insignia, o algo semejante, era relegarlos a quedarse fuera del campamento sin tienda alguna, estando expuestos a cualquier algarada del enemigo[24]. Cuando se movía el campamento, a la primera señal se recogían y plegaban las tiendas (*uasa colligere, o conclamare*)[25], comenzando por la del general y las de los tribunos[26], y al segundo aviso se cargaban sobre los carros o sobre las acémilas[27].

Los campamentos *en tiempos del imperio* no se diferencian esencialmente de los de Polibio.

Josefo, que vivió en tiempo de Calígula y Domiciano, nos dice: «Cuando los romanos han entrado en un país enemigo, nunca entablan combate antes de tener fortificado su campamento. Y esto lo hacen con mucho cuidado sobre un terreno unido y lo disponen con mucho orden. Si el terreno es desigual, lo allanan, le dan al campamento la forma cuadrangular, y para ello van seguidos siempre de un gran número de obreros que llevan los elementos necesarios para estos trabajos. Preparan sus tiendas en el interior del recinto, que se parece entonces al interior de una ciudad y tanto más en cuanto que se van levantando torres separadas por intervalos iguales. En estos intervalos se plantan escorpiones, catapultas, ballestas y, en general, todas las máquinas de artillería. Se dejan cuatro puertas, una sobre cada lado del

recinto, para facilitar la introducción de equipajes, y para permitir las salidas cuando sean necesarias. El interior del campo aparece dividido por dos calles, y las tiendas de los jpfes se disponen en el medio. El pretorio, que parece un templo, se yergue en el centro; y lo mismo que en una ciudad se ve un Foro, los talleres, y los tribunales donde los centuriones y los tribunos examinan las causas si las hubiere. El atrincheramiento y los trabajos interiores se hacen rápidamente, gracias al número y a la habilidad de los trabajadores. Si las circunstancias lo piden, se cava un foso de cuatro codos (alrededor de diez pies romanos) de profundidad y de la misma anchura. Estando así atrincherados, se establecen en el campamento con orden y sin miedo, y realizan todos los demás trabajos con la organización más perfecta y con plena seguridad[28]».

El campamento descrito por Higino no es cuadrado sino rectangular, de forma que el lado menor sea dos tercios del lado mayor (*tertiata*). La *uia principalis* y la *quintana* los divide en tres sectores: el primero hacia la *porta praetoria*, se llamaba *praetentura*; el segundo comprende el pretorio, el foro y los *latera praetorii;* y el tercero hacia la *porta decumana*, conteniendo el *quaestorium*, se llamaba *retentura*.

Junto al *praetorium* está situado el *groma* o *locus gromae*, donde se ponía este aparato para medir y distribuir el terreno del campamento, a su derecha el lugar de los augurios, y el tribunal a la izquierda.

Las vías principales que dividen los diversos cuarteles del campamento son las ya conocidas, *Praetoria, Principalis, Quintana*, más una vía que da la vuelta a todo el campamento entre las cohortes de las legiones y los otros cuerpos de la tropa, se llama *uia Sagularis*; luego hacia el exterior las cohortes legionarias y entre ellas y el *uallum*, el *interuallum*.

El pretorio siempre en el centro, entre la *uia Quintana* y la *Principalis*. Arqueológicamente el campamento descrito por Higino está comprobado en el de Lambesi.

En cuanto al lugar que ocupaba cada unidad de las fuerzas sería muy largo el describirlo, puesto que el contingente del ejército es mucho mayor que el que suponía Polibio en su campamento. Hay que notar que las cohortes pretorias acampan a un lado y otro del pretorio, y que hay que contar además con *tabernacula* para los legados.

Toda la tropa de auxiliares y demás quedan en el centro, rodeados por las tiendas de algunas cohortes legionarias, cuyas tiendas ya hemos dicho que están situadas entre el *interuallum* y la *uia Sagularis* como fuerzas de mayor confianza y disponibilidad. En estos campamentos ya hay un lugar determinado para la enfermería (*ualetudinarium*), para talleres (*fabrica*) y para el ganado enfermo (*ueterinarium*), todo ello se encuentra en la *praetentura*.

En el campamento de Higino el lugar destinado a cada uno es menor que en el de Polibio, y las *uiae* algo más estrechas, fuera de la *praetoria*, con lo cual en menos espacio cabe un contingente mayor. A veces hay en el campamento hasta seis legiones. De la misma forma se construían los campamentos más pequeños o *castellum*, de cuyas plantas quedan también restos en diversos puntos.

Ya advertimos al principio que íbamos a hablar aquí de los campamentos sobre la marcha, en que a lo más descansaba el ejército tres días. Los campamentos estables, de invierno, de verano o fijos, construidos a lo largo del *limes*, ya son verdaderas fortalezas, pero dispuestas de una forma semejante. En éstos el *praetorium* suele ser un fuerte con su *sacellum*, en que se guardan las águilas, etc., y habitaciones para los familiares del jefe; es decir, un verdadero palacio, en

pequeño. Las tiendas son de mampostería o de madera, y las obras de circunvalación constituyen un verdadero sistema de defensa, que harán del campamento o del *castellum* una fortaleza.

Castellum es diminutivo de *castrum*, e indica un reducto o fortificación pequeña, ya sea pasajera ya permanente. Estos reductos se construían cuando un jefe quería conseguir el dominio de una altura que dominaba sus campamentos, o que tenía mucha importancia estratégica, o para garantizar la defensa de cabezas de puente, pasos vitales o lugares a donde tenía que ir a procurarse el agua o el forraje, etc.; lo mismo que para fortificar sus trincheras demasiado largas, o unas líneas de comunicación. Si el uso o la utilidad de estos fuertes era pasajero se construían de tierra y se hacían deprisa y corriendo, se llamaban *castellum tumultuarium, o tumultuarium opus*.

Los *castella* destinados a defender un camino o una fortaleza, o una ciudad, se construían fuertes, de piedra en las alturas y se llamaban *castella murata*[29]. Estaban dotados de una guarnición no muy numerosa y frecuentemente sólo de caballeros, a quienes llamaban *castellani*[30]. Dice Vegecio que los *castella* pequeños se llamaban *burgi*[31]. Estas fortalezas hacían muy buen papel en la defensa de los límites del imperio, que era imposible tener cubiertos con cohortes ininterrumpidas. Los *castellani* desde las alturas oteaban bien y guardaban el espacio a ellos confiado, y avisaban a las tropas acuarteladas más adentro, de las novedades que observaban en sus respectivos distritos.

Existen además otras clases de campamentos: los *lunata*, para los asedios; *nautica*, que alojaban a los marineros en tierra; *peregrina*, en el monte Celio, para alojar a los soldados y viandantes extranjeros; *rauennaticum*, en el Janículo, donde

se hospedaban los marinos de la escuadra de Rávena; *castra praetoria, urbana*, para alojar a los soldados de Roma.

Entre el campamento de Polibio, correspondiente al siglo III a. C. y el de Higino, propio del Principado, queda una época de una actividad extraordinaria, para la que no podemos servirnos más que de las indicaciones de César. César no se entretiene en describir lo que él cree que todo el mundo sabe, pero por las partes nombradas y las alusiones que hace, sus campamentos se conforman a los de Polibio con algún detalle que los perfecciona, como las esquinas del *uallum* siempre redondas y las *clauiculae* de las puertas. César en esto, como en todo lo referente a la guerra, tiene capacidad para improvisar y disponer las cosas como mejor convenía en cada momento. Hasta en algún caso suprime el *uallum* y agranda la *fossa*, para que el enemigo no advierta la presencia del campamento: «Y para que sus soldados, mientras estaban empeñados en la preparación del campo, no fueran atemorizados por una repentina acometida de los enemigos, o impedidos en la prosecución de sus trabajos, no permitió que se levantaran terreros, porque necesariamente tenían que sobresalir y advertirse de lejos, pero en el lado que mirada hacia el enemigo mandó cavar una fosa de quince pies. La primera y segunda línea permanecían sobre las armas como en un principio; detrás de ellos la tercera línea realizaba sigilosamente la obra. Así se terminó todo el atrincheramiento antes de que Afranio se diera cuenta de que fortificaba su campo[32]». Pero a los tres días, cuando los enemigos habían advertido la presencia de César, «fortifica los campamentos con terreros».

César suele construir dos campamentos: *castra maiora* y *castra minora*, comunicados de ordinario por una trinchera, por si asaltan el campamento los enemigos, tener siempre un contingente de reserva y de ayuda. Estos campamentos

menores los preside de ordinario un legado o un tribuno: «Y trazó una trinchera doble de doce pies desde el campo grande al pequeño, de forma que pudieran pasar con seguridad aun individualmente del uno al otro, si ocurría algún ataque repentino del enemigo[33]».

Por la mañana, a la salida del sol, los caballeros y los jefes de manípulo van a las tiendas de los respectivos tribunos a recibir órdenes, que luego transmiten a sus soldados.

Las señales se dan con el *classicum* desde juntó al pretorio, y luego las repiten los *bucinatores* y *tubicines*. Durante la noche el fin de cada vigilia se marca con una *bucina* desde junto a la tienda del *primipilus*.

II. EL EJERCITO EN MARCHA

La partida del campamento para la época manipular la describe bastante bien Polibio[34], aunque siempre quedan en el aíre muchos problemas. Para levantar el campamento se dan tres señales: a la primera se recogen las tiendas; a la segunda se cargan las acémilas, todo ello se dice *nasa colligere*; a la tercera, se emprende la marcha. Entre tanto se emite un intenso clamoreo; pero si se desea hacerlo sin que el enemigo se entere, se realiza en el más profundo silencio[35].

Entre la segunda y la tercera señal los soldados se alinean junto a su respectivo *signum*. Así queda constituido el *agmen*[36].

Polibio describe dos tipos de *agmina* o de ejércitos en marcha: *agmen pilatum* cuando no se teme ningún asalto del enemigo sobre la marcha, que algunos, por el nombre *pila*, interpretan como «en fila, en columna»; y *agmen quadratum*, cuando se teme el ataque del enemigo. «La columna del

ejército —dice Varrón— puede marchar en dos tipos de formación: la cuadrada, que marcha llevando incluidos dentro los jumentos, de forma que pueda detenerse en cualquier sitio; y la formación en fila, sin llevar entre medio las acémilas ni jumentos, pero van los hombres apretados para pasar más fácilmente por los lugares difíciles, como gargantas y desfiladeros[37]».

Agmen pilatum

Para un ejército consular, según Polibio, se forma así: «En la vanguardia se colocan los extraordinarios: sigue el ala derecha de los aliados y detrás de ellos los bagajes de todos los que hemos mencionado. Sigue la primera legión romana con sus bagajes detrás de ella; luego la segunda legión seguida de sus bagajes y detrás los aliados que se colocan al final de la columna; porque en la marcha, el ala izquierda de los aliados se Coloca la última. Los jinetes unas veces van detrás del cuerpo del que forman parte, y otras se distribuyen por los flancos del convoy y marchan al lado de él, obligando a las acémilas cargadas a caminar dentro de la columna y las defienden en caso de necesidad.

Si se teme un ataque por la retaguardia, conservándose el mismo orden, se hace pasar a los extraordinarios de la cabeza a la cola de la columna. Las legiones y las alas van turnando diariamente su orden, de forma que un día va en cabeza una y otro día otra, para aprovecharse alternativmente de la ventaja de las aguas y de los pastos intactos, pero siempre van en medio las legiones. Cuando la marcha es peligrosa, o el terreno queda al descubierto, constituyen el *agmen* de otra forma. Se ordenan los astados, los príncipes y los triarios en tres columnas paralelas, poniendo delante de todos los

bagajes de los que marchan los primeros, luego los de los segundos detrás de los primeros manípulos, y así sucesivamente van colocando los bagajes y los infantes.

Dispuesto así el orden de marcha, si sobreviene un ataque, volviéndose a la derecha o a la izquierda, salen las tropas fuera de los bagajes, del lado por el que se presente el enemigo, dejando la impedimenta a su espalda. Enseguida la infantería se pone en orden de batalla en un instante, con un simple movimiento, a menos que haya necesidad de desplegar los astados. Los animales de carga y los acemileros se retiran detrás de las primeras líneas que luchan y se colocan en sitios seguros y oportunos[38]».

Sobre el orden que llevan las cohortes y los manípulos dentro de cada legión, se han ideado varias hipótesis, pero es de suponer que siguieran por su orden, y dentro de cada cohorte las centurias también en su orden de *hastati, principes* y *triarii* con sus correspondientes jefes en las primeras líneas de cada unidad. Vemos una marcha tranquila en César: «Los belgas y galos, observando el modo de caminar de aquellos días, se pasaron de noche a los Nervios y les dijeron que entre legión y legión mediaba un número inmenso de bagajes y que no había dificultad alguna, cuando llegara la primera legión, estando las otras todavía muy distantes, en asaltarles antes de que dejaran todos los impedimentos. Una vez derrotada ésta y tomados sus bagajes…»[39]. En esta observación se echa de ver que tal formación no se podía llevar más que cuando se iba con toda seguridad, porque su vulnerabilidad era muy grande.

Por eso César, sospechando la presencia de los Nervios, ordenó, al otro día, distinto orden en el *agmen*: «Abría la marcha la caballería y César seguía con todo el ejército, pero el orden de marcha de la columna era distinta del que habían

dicho los Belgas a los Nervios, Pues César, como estaba cerca del enemigo, llevaba seis legiones expeditas. Detrás de ellas venían los impedimentos de todo el ejército, después las dos legiones últimamente formadas, cerraban la marcha y protegían los bagajes[40]». A esta formación llaman algunos *agmen expeditum*, porque además toda la impedimenta de los soldados iba en el tren de acarreo, y las legiones marchaban con las armas enhiestas.

Agmen quadratum

El *agmen quadratum* de Polibio, expresión que nunca emplea César, lleva las fuerzas dispuestas de modo que en un momento puedan ponerse en orden de batalla. Van colocados juntos los manípulos correlativos de *hastati, principes* y *triarii*, los impedimentos van delante de cada manípulo; en caso de un ataque del enemigo, los manípulos hacen ligeramente la maniobra necesaria, según el lado por donde reciban el ataque, y los bagajes se dejan en retaguardia. A esta formación se refiere César cuando dice que el ejército marcha en tres columnas: «Al día siguiente, de mañana, envió tres secciones de infantería y de caballería en persecución de los fugitivos[41]».

La triplex acies

Cada legión, manteniendo la regular distancia, se dividía en tres columnas. La primera de la derecha se componía de las cohortes 1, 5, 8; la segunda la formaban las cohortes 2, 6, 9; la tercera las cohortes 4, 3, 7, 10. Entre las columnas se mantenía la distancia necesaria para sus movimientos, de manera que una vez frente al enemigo, la cohorte 4 avanzaba hacia la

izquierda, y la 3 se colocaba entre la 2 y 4, corriéndose la 5, 6 un poco hacia la izquierda, pasa la 7 a la segunda línea, quedando en su sitio las 8, 9 y 10; con este movimiento quedaba formada la *triplex acies* en un momento sin interrumpir la marcha.

En marcha:

4	2	1
3	6	5
7	9	8
10		

Formación de la *triple acies*:

4		3		2		1
	7		6		5	
10		9				8

En un pasaje de César, los caballeros sostienen el primer empuje enemigo mientras las legiones hacen la evolución conveniente: «Y envió la caballería para que contuviera el ataque de los enemigos. El, mientras tanto, con las cuatro legiones veteranas, dispone tres órdenes de combate hacia la mitad del collado[42]».

Esta evolución se ha hecho cuando el enemigo ataca de frente, pero Polibio afirma que la *triplex acies* queda formada «en breve tiempo y con un solo movimiento», ya ataque el enemigo por la derecha, ya por la izquierda. Se supone que los triarios van siempre a la derecha y los *hastati* a la izquierda; por eso, si el ataque viene por la izquierda no hay gran dificultad ni embarazo en la maniobra, porque el primer golpe ya lo resisten los más fuertes; pero si viene por la derecha (*latus apertum*), y ocupado por los triarios, se invierte el orden de las columnas y pasan los triarios a la izquierda. Así sucede en Salustio: «(Metelo) aprovecha aquel alto en el camino para modificar el orden de batalla: sobre el flanco derecho, el más próximo al enemigo, establece tres líneas de reserva; y reparte entre los manípulos los honderos y los arqueros; coloca toda la caballería en las alas, y habiendo

dirigido a sus hombres una breve alocución, según lo permitía el tiempo, hace bajar a su ejército a la llanura, conservando el orden establecido y presentando las primeras filas en líneas cerradas[43]». En plena marcha realiza el cambio de lugar de los manípulos (*commutatis ordinibus*) y prosigue su marcha con los *hastati* en la derecha y los *triarii* a la izquierda.

Cuando el enemigo queda a la retaguardia, la impedimenta va delante del grueso del ejército. Así en César: Primero la impedimenta con los enfermos y los heridos y una legión que los protege[44].

En el *agmen quadratum* o triple columna, la impedimenta va entre las legiones, cuando no se sabe por dónde atacará el enemigo, o si lo hace por diversas partes: «La columna se detiene, y se colocan los bagajes en medio de las legiones[45]»; pero si el enemigo cae totalmente en un flanco, la impedimenta queda al lado opuesto, que se convierte en retaguardia; «En la cuarta vigilia de la noche sale de aquel lugar con las líneas formadas y llevando los bagajes al lado izquierdo[46]».

También se lleva el orden cuadrado cuando acecha el enemigo: «Cuando el enemigo puede caer por cualquier parte, hay que ir en columna cuadrada, preparada para la lucha[47]». Así va Mario a la vista del enemigo aunque acababa de conseguir una victoria: «Enseguida Mario prosiguió su camino, como había empezado, hacia sus cuarteles de invierno… la victoria no lo había engreído ni confiado. Marchaba en batallón cuadrado, exactamente como en presencia del enemigo. Sila iba a la derecha con la caballería; y a la izquierda A. Manlio con los honderos y arqueros, sin contar las cohortes de los Ligures; a la cabeza y en retaguardia colocó los tribunos con la infantería ligera. A los tránsfugas, a los que se apreciaba poco, pero que eran buenos conocedores

del terreno, los dispuso para que observaran la marcha de los Númidas[48]». También se procedía en batallón cuadrado cuando se aproximaban a una ciudad para atacarla al paso.

La marcha del ejército depende mucho de los lugares por donde se va: es natural que en las gargantas y caminos difíciles se alargue lo indecible y se separen las unidades, lo que constituye un inmenso peligro si acecha el enemigo. En cambio, en terrenos anchos puede seguir perfectamente las disposiciones que hemos descrito.

En las columnas se distinguen siempre tres partes: *agmen primum* o vanguardia; *agmen medium* y *agmen nouissimum*, retaguardia, cuyas últimas filas se llamaban también *agmen extremum*.

A veces nos encontramos también con expresiones como éstas: *agmen laxum atque solutum*, es la marcha sin orden ni concierto, en tumulto[49], a él se opone el *agmen confertum*[50]. *Agmen coactum* en Suetonio, «es la cohorte de soldados, enviada a una misión, cuando vuelve a casa o al campamento[51]». *Agmen munitum en* Salustio[52], es una columna con una protección superior a la ordinaria.

La doble formación del *agmen* la observamos también en la época del imperio. El *agmen pilatum* sin especiales precauciones, nos lo presenta Josefo: «Cuando hay que levantar los campamentos, se da un primer aviso de trompeta; todos empiezan la tarea, cada cual pliega su tienda y prepara la marcha. Cuando da la trompeta el segundo aviso, se cargan los bagajes sobre las bestias de carga, y como en las carreras, todos esperan la señal. Algunos, que quieren destruirlo todo, si es necesario, pegan fuego al campamento para impedir que el enemigo pueda servirse de él. Por fin, cada cual ocupa su lugar correspondiente, cuando suena la trompeta por tercera vez, y da la señal, y para que los pelotones estén todos

dispuestos, no se tolera ningún rezagado. Entonces un heraldo, colocado a la derecha del general, pregunta si las tropas están dispuestas para el combate; los soldados responden, a la vez, que están dispuestos. Con frecuencia se anticipan al heraldo y por sus gritos y por la elevación de sus brazos manifiestan el ardor que los anima. Enseguida salen ordenadamente, en silencio y sin romper jamás el orden, como si estuviera el enemigo delante de ellos[53]».

El mismo Josefo nos describe el orden de marcha que seguía Vespasiano: «Salió de Ptolomais guardando el orden de marcha que era habitual entre los romanos. Da a los auxiliares armados a la ligera y a los arqueros la orden de ponerse a la cabeza de la columna, para evitar toda sorpresa del enemigo e inspeccionar los bosques si se temen emboscadas. Detrás de ellos iba una parte de la caballería y de la infantería de los romanos, luego diez hombres por centurias llevando además de su equipaje todo lo necesario para trazar el campamento. Estos iban seguidos por los pioneros que preparan el camino, destruyendo las asperezas y cortando los árboles que se encuentran en el paso del ejército, para evitarles las molestias de un mal camino. Vespasiano colocó enseguida, en la cabeza de sus bagajes y los de su estado mayor, unas turmas de caballeros encargados de defenderlos. El iba detrás, a la cabeza de la caballería y de la infantería de los extraordinarios, y de los soldados armados de lanzas. A éstos los seguían los caballeros legionarios, porque cada legión tiene asignados 120 caballeros; detrás venían las bestias de carga con las máquinas de guerra. Los tribunos y los jefes de las cohortes venían atrás, escoltados por soldados selectos; luego aparecía, rodeada de insignias, el águila que precedía siempre a cada legión. El águila, por ser la más valerosa y la más fuerte de todas las aves, es considerada por los romanos como un presagio de victoria y un símbolo

del poder. A estos emblemas les seguían las trompetas, y luego la infantería romana formada en cohortes, marchando en orden abierto y de seis en seis, conducida cada una por un centurión, que se encargaba de conservar el orden y la disciplina. A cada legión le seguían los esclavos conduciendo las acémilas y los bagajes. Detrás de la legión iba la muchedumbre de comerciantes y vivanderos, y por fin la retaguardia para seguridad del ejército, formada por soldados de infantería y abundante caballería[54]». En realidad, como se observará, es el mismo orden de marcha que el de Polibio.

La marcha en disposición de combate (*incidere itineri et proelio*) nos la describe Tácito al presentar la marcha de Germánico contra los Bructeros[55].

La formación en *orbis*, en círculo, se reserva de ordinario para las retiradas, en que el enemigo acosa por todas partes. Los jefes y la impedimenta están situados en el centro, y se trata de impedir que el enemigo penetre el círculo formado por todas las fuerzas hábiles. Sobre esta formación de defensa apurada hay varios testimonios[56].

La marcha se iniciaba alrededor del amanecer y duraba hasta mediodía poco más o menos. El día de la marcha se llamaba *iter*, que podía ser normal (*iustum iter*) de 20 a 25 kms.; *magnum iter*, superior a lo normal, de 25 a 30 kms; *itinera minora*, sin prisas, con un recorrido menor de lo ordinario; *maxima itinera*, marchas forzadas de varia duración, por ejemplo, en César 1, 7, 1: *quam maximis potest itineribus*, sabemos por Plutarco[57], que la marcha fue de ocho días. Cada dos o tres *itinera* se daba un día de descanso. En ocasiones de urgencia la marcha duraba día y noche. Así en César[58]: *magnis diurnis nocturnisque itineribus confectis…*

El ejército en marcha, sobre todo en tierra enemiga, lo lleva todo consigo: alimentos, animales, armas, tiendas,

herramientas, etc. Todo esto forma los *impedimenta*. De ello hay parte que pertenece a todo el *agmen*, como la intendencia general; parte que corresponde a la unidad táctica, legión, cohorte, manípulo, tal como las tiendas, el forraje de la caballería, etc.; y, por fin, lo que se confía a cada soldado. La intendencia general y la impedimenta de la unidad la llevan en acémilas y en carros, y de ello se encargan los *calones*.

El bagaje individual en un principio era escaso, e incluso todo, menos lo absolutamente indispensable, lo cargaban los soldados sobre las acémilas, a veces hasta el escudo y el casco. Mario cortó esta corruptela y quiso que los soldados fueran siempre con todo su equipo, incluso con las provisiones de varios días, por si ocurría que un ataque inesperado los separaba de la impedimenta y porque el acto de cargar y descargar se hacía interminable. La enumeración de los objetos que debe llevar el soldado, y que hemos copiado al principio, se refiere ya a los tiempos de Mario. Todo ello (*sarcina*) lo llevaba en un saco de cuero que en las marchas ordinarias colgaba de un palo acabado en forma de horca (*furca, furcilla*), y que echaba al hombro.

Josefo dice que el soldado llevaba además una sierra, una hoz, una espuerta, una azada, un hacha y una cadena, y el casco colgado de un hombro. En conjunto unos 30 kilos[59]. *Impeditum agmen* se dice cuando cada soldado lleva su *sarcina*; en el *expeditum agmen* la carga personal sé ha confiado al convoy y el soldado no lleva más que las armas.

Esto se dice fácilmente, pero cuando a todo ello se le da el nombre de *impedimenta*, es que realmente constituía un elemento de molestia y de retraso necesario en los desplazamientos y marchas del ejército. No olvidemos que entre las cosas de más bulto que llevaba consigo un ejército hay que contar:

1) Las tiendas de campaña. El ejército acampa siempre en tiendas, agrupándose en cada una de ellas diez soldados, que se transportaban sobre una bestia de carga.

2) Los bagajes de los jefes y oficiales[60], a veces, de cierta consideración. Cada soldado llevaba los suyos, con los víveres necesarios para dos semanas largas, que se llama *sarcinae*. Pero cuando el general quería que las cohortes marcharan «expeditas» echaban las *sarcinas* sobre las acémilas.

3) Los víveres que llevaba la intendencia, sobre todo por un país enemigo o desprovisto de medios de vida, o las provisiones que había que llevar en previsión de dificultades en el aprovisionamiento. En la columna de Trajano y en la de Marco Aurelio se distinguen también carros con toneles de líquidos: agua, vino, vinagre, aceite; otras veces se llevan en pellejos y odres. Rebaños de ovejas y de bueyes para la carne necesaria.

4) Armas de recambio y aprovisionamiento de dardos y jabalinas que se lanzan y se pierden; cascos, corazas, lanzas, etc.

5) Máquinas de guerra que de ordinario se cargan sobre las acémilas, con sus municiciones correspondientes. Estacas y palos para las empalizadas.

6) Materiales para los pontoneros, barcas, madera y hierro para montar puentes volantes sobre los ríos.

7) Instrumentos de toda suerte para los carpinteros, herreros. Remedios para las heridas.

8) Acémilas y carros bajo la inspección inmediata del cuestor, con todo el dinero y objetos preciosos para pagar a las tropas periódicamente y demás gastos de aprovisionamiento.

9) El botín.

10) Los heridos y los enfermos, que siempre constituían un buen número y de ordinario eran trasladados en carros y acémilas, según los casos y los lugares.

11) Los prisioneros que todavía no se habían enviado a la capital para su venta.

12) Los comerciantes y vivanderos que seguían siempre a los ejércitos, llevando los objetos de lujo o de necesidad que facilitaban a las tropas. En este grupo iban también las concubinas de los soldados y las cortesanas, que pocas veces faltaban en los ejércitos.

13) Los animales de carga: caballos, mulos, asnos para el transporte de las armas pesadas, y de los materiales para fabricación de torres, barcas, etc., según se necesitaran.

14) Los ayudantes, cocineros, leñadores, muleros, carreteros, esclavos y sirvientes de los oficiales y de los soldados.

Es natural que toda esta carga sirviera de rémora para la agilidad y rapidez de las marchas militares. Cada grupo de diez soldados tenían derecho a un caballo de carga o una muía. Los oficiales, como es natural, eran mejor tratados. De esta forma una legión de 6000 hombres necesitaba, por lo menos, 600 animales de carga.

Todo este mundo de cosas se organizó de una forma militar. Según Vegecio se formaban convoyes de 200 animales[61] y se ponía al frente un servidor del ejército, elegido entre los más hábiles y experimentados y se le daba un *uexillum* para que cada cual supiera dónde agruparse y con quién debía ir en la formación. El orden de la impedimenta en el ejército en marcha dependerá de la disposición hecha por el general. Ya hemos visto la descripción que de esta masa ambulante nos hacen Polibio y Josefo. Del lugar que ocupa la impedimenta en el campamento tenemos menos noticias. Es

natural que en cada caso dependiera de las circunstancias y del peligro de un asalto por parte del enemigo, aunque el romano buen previsor, hipotéticamente siempre preveía las sorpresas y los ataques, por más que se hallara a muchas millas de distancia.

César toma todas las precauciones posibles para efectuar sus traslados o desplazamientos. Los exploradores, que son jinetes y soldados ligeros, van siempre oteando en torno del *agmen* para evitar cualquier sorpresa desagradable e incluso observando los lugares más convenientes para el paso de la columna, En el ejército imperial se sigue con esa prudente medida cesariana[62].

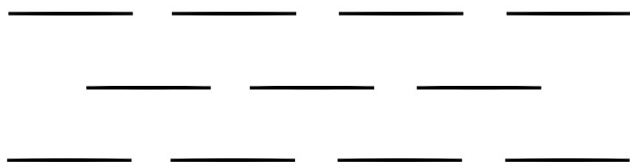
III. EL EJERCITO EN ORDEN DE BATALLA (ACIES)

Entramos en un punto sumamente controvertido por la inseguridad de las fuentes. Los filólogos, que quieren plantear los combates tal como los describen los literatos, son tratados de insensatos por los militares que ven en ello estrategias o tácticas ridiculas y falsas, Y es que los historiadores, sean Tito Livio o Tácito, escriben de oídas y se dejan llevar por su imaginación, organizando a su manera las disposiciones de los ejércitos y sus ulteriores evoluciones.

César, que pudo dejarnos planos maravillosos, y mil descripciones hipotéticas o reales, se contenta con dar algún dato aislado. Para él la batalla era como una partida de ajedrez que en cada caso la resolvía, según la topografía, el tiempo, las fuerzas enemigas, la disposición de las mismas, etc. César, como ya dijimos también de Aníbal, era un genio de la guerra y no tenía módulos, ni falsillas preconcebidas. Cada batalla la planeaba en cada momento. Y para tener que hacer eso mejor o peor, no se necesitaba ser un César, los generales romanos

no se enfrentaban siempre ante unos enemigos que atacaran lo mismo, ni se encontraban en un mismo escenario, por tanto, las batallas no podían repetirse. Mal podemos nosotros, por tanto, dar un módulo de batalla.

Hemos hablado, en términos generales, del tiempo en que el ejército romano se ordenaba en falange. Dice Livio: «Y lo que antes era una falange semejante a la macedónica, después empezó a ser una línea de combate organizada por manípulos[63]». La situación de los manípulos la describe Livio[64], según la expusimos ya al hablar de la falange: *hastati, principes, triarii*, en forma de tresbolillo:

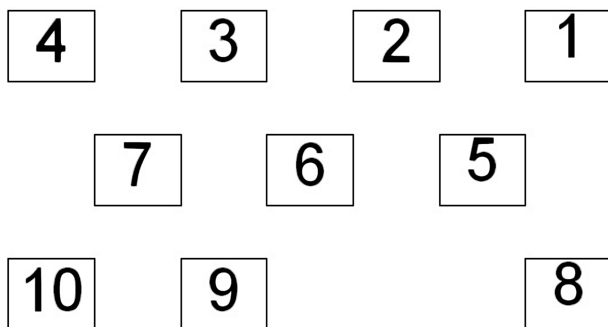


pero a veces aparecen las líneas cerradas[65].

Después los manípulos se reúnen en cohortes, o unidades de más fondo y potencia.

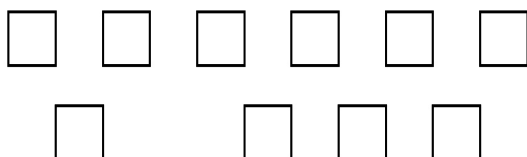
En líneas generales podemos decir: 1.º) Que la infantería legionaria ocupa el centro en el ejército de combate: los aliados y auxiliares, más ligeramente armados, las alas; la caballería va en el extremo de éstos. Con la caballería auxiliar se forman dos alas más o menos numerosas, según la cantidad de jinetes con que cuente el ejército.

2.º) Para César la formación ordinaria parece la *triplex acies*. Las 10 cohortes de la legión se disponían en *acies prima, media, tertia*; la primera con cuatro cohortes y la segunda y tercera con tres.



«El, mientras tanto, con las cuatro legiones veteranas dispone tres órdenes de combate hacia la mitad del collado; en lo más alto manda situar las dos legiones que había alistado hacía poco en la Galia Citerior, todas las tropas auxiliares; llenar todo el monte de hombres, y llevar a un punto determinado todos los bagajes y que los defendieran las tropas que formaban la última línea[66]». Según se ve las legiones veteranas, como más curtidas en la lucha, ocupan lugares más comprometidos e importantes, que las legiones de bisoños o recién formadas.

3.º) En ocasiones la *acies* es *duplex* y no *triplex*: «Sacó todas sus fuerzas, las ordenó en dos haces, poniendo las tropas auxiliares en medio, y esperó qué determinación tomaban los enemigos[67]». Aquí el legado Craso se encuentra con un ejército numéricamente inferior al del enemigo y necesita operar con un frente más amplio. Por el mismo motivo presenta César la *duplex acies*: «Y formó en dos líneas las tropas del campamento menor[68]», en esta forma:



Afranio presenta las legiones en dos *acies*, y detrás colocó las cohortes alarias[69]; César en tres, según la anchura de que disponía, y en la *media acies*, colocó los saeteros y honderos porque se fiaba poco de ellos. A la caballería a los lados[70]. La caballería romana era muy temible porque podía cargar cuando menos se esperaba en línea *confectis equis*[71], o a rienda suelta (*effusis habenis*), y hasta quitado el bocado a sus caballos[72]. No tenían miedo de penetrar en las filas enemigas[73] o, cuando lo veían necesario, se bajaban de los caballos y luchaban como un cuerpo de infantería[74]. Repartida generalmente entre las dos alas, aunque puede juntarse en una sola o detrás de la infantería, comienza frecuentemente el combate cargando contra el centro del ejército enemigo[75] o contra su caballería[76].

Los lados extremos de las líneas se llamaban *cornu dextrum, cornu sinistrum*[77]. *Latus apertum* se dice de la parte derecha, que no quedaba protegida por los escudos[78].

4.º) César suele, antes de empezar el combate, enviar los *exploratores*, para vigilar todos los movimientos del enemigo: «Envía delante la caballería, para que observen hacia dónde se dirigen los enemigos[79]».

5.º) Casi siempre, por poco tiempo de que disponga el general, dirige una arenga (*cohortatio*) a sus soldados[80], y en ocasiones con cierta extensión[81]. Cicerón alude a esta costumbre en el senado: «Procederé —dice— como suelen comportarse los generales cuando tienen dispuestas las líneas de combate, que aunque vean a sus soldados preparadísimos para la lucha, todavía les exhortan y animan; así yo os exhortaré a vosotros tan anhelosos y dispuestos para recuperar la libertad[82]».

La escena en que el emperador o el jefe del ejército habla a sus soldados para enardecerlos antes de entrar en batalla, está

reproducida con mucha frecuencia en la columna de Trajano, y en los arcos de triunfo, e incluso en representación reducida y esquemática, como es natural en numerosas medallas, pero siempre con la inscripción *adlocutio*. Y conformes con estos documentos grabados están las descripciones literarias de los historiadores. Los oficiales y las insignias se reúnen junto al jefe, que aprovecha la ocasión para animar a los soldados[83], estimulando su ambición o sus esperanzas de victoria, y darles seguridad de que aquélla va a ser la batalla decisiva, que les traiga a todos el final de la guerra, la tranquilidad y el descanso anhelado. Tito Livio esparce, a lo largo de su historia, una muy notable variedad de arengas militares, que, aunque muy retocadas, o totalmente inventadas por él, nos dan una idea perfecta de lo que era este acto interesante y notable de la vida militar. L. Renier encontró en una inscripción dé Lambesa (Argelia) una alocución completa dirigida por su jefe a los caballeros de la sexta cohorte de Commagena[84]. El jefe dirige a sus soldados las expresiones más elogiosas, enumerando sus múltiples servicios: exactitud en los trabajos del campamento, construcción de las trincheras con piedras enormes, ardor infatigable en los ejercicios militares, perfeccionamiento en las maniobras y manejo de las armas, etc.

6.º) Y una vez que los ánimos de los soldados están dispuestos, o cuando se ve obligado por las reiteradas presiones del enemigo, el general manda dar la señal (*signum dare*) de la batalla[85], con el *classicum*[86] que resultaba del estruendo lanzado por todos los instrumentos músicos a la vez[87]. En algunas circunstancias la señal no era acústica, sino óptica, para que los enemigos no la advirtieran, por ejemplo, podía izarse el estandarte en el patio[88], o de noche hacer señales convenidas con el fuego[89]; con la luz se daban diversas señales telegráficas, con las que se mandaban las

letras del alfabeto, y se comunicaban de esta forma las órdenes precisas.

7.º) El ataque podía tener diversos tiempos, o podía presentarse inopinadamente. Imaginemos la situación normal en que ambos ejércitos están desplegados frente a frente. A veces ni se hostigan siquiera, y al atardecer se vuelven a sus campamentos. En ocasiones no se traban más que los escaramuzadores, o la caballería; pero lo ordinario es que empiecen por ahí y a continuación intervienen las legiones. En este caso podríamos distinguir cuatro tiempos: ante todo, la alarma, esto es, el griterío, incitándose al combate unos a otros, *clamore sublato*. Luego el acercarse corriendo o a buen paso, *concursus*, hasta una distancia en que pueden alcanzar al enemigo con los venablos y dardos, unos 20 metros; tercero, el lanzamiento de los famosos *pila*; y, por último, se desenvainaban las espadas y buscaban la lucha cuerpo a cuerpo, *impetus*. Así, por ejemplo: «César, haciendo retirar del campo todos los caballos (naturalmente de los jefes) empezando por el suyo… después de arengar a los suyos, comenzó el ataque. Los soldados desarticulan fácilmente la falange arrojando sus dardos (*pila*) desde un lugar más elevado. Una vez deshecha, se lanzan contra ellos desenvainadas las espadas. Los galos se veían sumamente embarazados porque un solo dardo atravesaba y ensartaba varios de sus escudos, y al retorcerse el hierro, no podían desprenderlos, ni luchar cómodamente, hasta el extremo de que muchos, después de hacer desesperados esfuerzos con el brazo, se decidían a soltar el broquel y pelear a cuerpo descubierto[90]».

8.º) Otras veces, sobre todo luchando con los germanos que atacaban de pronto con todas sus fuerzas, no hay tiempo de lanzar los *pila* y hay que pasarlos a la mano izquierda y acometer con la espada. Así: «César puso al frente de cada

legión un legado y un cuestor, para que cada uno los tuviera como testigos de su valor; y abrió él el combate por el ala derecha, porque vio que era la parte flaca del enemigo. Así pues, los nuestros, al oír el clamor de la guerra, se avalanzaron impetuosos contra los enemigos; que corrieron también hacia adelante para no dejar espacio a los nuestros de que dispararan sus *pila*. Dejados éstos se luchó cuerpo a cuerpo con las espadas. Pero los romanos, formando rápidamente la falange, según costumbre, recibieron impertérritos los primeros golpes. Hubo muchos de nuestros soldados que, saltando sobre la empavesada y desarticulando con la mano los escudos, herían a mansalva desde arriba[91]».

Los legionarios mismos se ejercitaban con la espada y el escudo a luchar como gladiadores desde el tiempo de Mario, según dijimos[92]. Dice Veith: «Nos representamos al legionario agachado detrás de su escudo, mirando a través de una estrecha rendija entre el casco y la parte superior de aquél, acechando al enemigo para dirigir estocadas y tajos con la velocidad de un rayo. El escudo podía cubrir solamente por delante y por la izquierda, de aquí la denominación de *latus apertum* que se daba, tanto en los individuos como en los grupos, al lado derecho. Si el escudo se usaba para cubrir el lado izquierdo, lo cual se hacía especialmente en el ala izquierda, había que emplear para defenderse por delante las paradas con la espada; por la derecha eran éstas la única defensa, lo cual, naturalmente, era inseguro cuando el combatiente se veía además atacado por el frente; de ahí la tradicional vulnerabilidad de *latus apertum*[93]». Como esta lucha resulta agotadora es preciso que el relevo constante deje descansar a unos e integrarse otros con fuerzas renovadas.

9.º) Cuando el ataque se realizaba sin detener el *concursus*, se hacía a la carrera: *continenti impetu*[94].

Las líneas para iniciar el ataque se constituían de varias formas. Además de la formación en cuña, muy útil para evadirse de un cerco, o romper las líneas enemigas por el medio, Vegecio presenta las siete siguientes[95]: 1.ª formar un rectángulo alargado presentando al enemigo una de las caras prolongadas; 2.ª formar el orden oblicuo, reservando el ala izquierda y atacando con la derecha, en donde se habían colocado las mejores tropas; 3.ª formar el orden oblicuo y atacar con el ala izquierda reservando la derecha. Esta disposición es muy peligrosa puesto que presentaba al enemigo el flanco derecho que era el no protegido por el escudo; 4.ª atacar al enemigo por las dos alas, dejando descubierto el centro del ejército; así combatió Escipión en la batalla de Ilinga y Aníbal en Cannas; 5.ª reforzar el centro en el momento en que las dos alas se lanzan al ataque. Esta disposición modifica un poco a la anterior; 6.ª atacar por su derecha dejando el centro en columna y la izquierda desplegada detrás de él, pero colocada paralelamente al enemigo para caer sobre él si se mueve, para apoyar a la parte atacada; 7.ª apoyar una de sus alas en un obstáculo natural, un monte, un río, etc., aunque esto es más bien buscar una posición que una formación de combate. Tal fue la disposición de Pompeyo en Farsalia. En conjunto, como se habrá advertido, todo se reduce a tres disposiciones del ejército: orden paralelo, orden oblicuo y ataque por las dos alas.

Gelio recogiendo en los autores las diversas formaciones recordadas por ellos, menciona las disposiciones en *frons, cuneus, orbis, globus, forfices, serra*, que propiamente no son órdenes de batalla, sino formaciones de las tropas en momentos oportunos. La *frons* coincide con la primera de Vegecio. El *cuneus* era el ataque en cuña, al que se lanzaban los soldados formando un triángulo que trataba de perforar y

dividir al ejército enemigo. Lanzando toda la fuerza hacia un punto muy concreto difícilmente se podía resistir su empuje y era fácil que consiguiera su objetivo, pero contra tal disposición se ordenaban los enemigos en forma de V, las *forfices* o tenazas, que trataba de estrangular el *cuneus* por los costados, dejándolo penetrar y cortándole luego la retirada. Si los extremos del *forfices* llegaban a unirse sin perder su conexión con el vértice, cogían al enemigo en una bolsa de la que no podía salir. El *orbis* era la disposición que tomaba el ejército cuando se hallaba en apuros o copado agrupándose para defenderse por todos los costados[96]. Los *globi* (o *drungi*) eran pequeños pelotones de soldados encargados de hostigar al enemigo y de hacerlo volver; la disposición en *serra* la recuerda Vegecio y, según Festo, estaba constituida por una serie de ataques y golpes de mano sobre la línea enemiga, atacando y retirándose oportunamente[97].

Los emperadores León y Mauricio no dan más que cuatro disposiciones de batalla: escítico, alánico, africano e italiano. El primero es una línea continuada y las alas se inclinan hacia adelante para envolver al enemigo; en el segundo toda la primera línea avanza para atacar, dejando intervalos para poder retirarse, es un avance como sobre un tablero de ajedrez; en el tercero el centro queda inmóvil y el avance corre a cargo de las alas; y en el cuarto, el ejército se forma en dos líneas, constituyendo dos cuerpos separados para cubrir los flancos y tener un cuerpo de reserva para acudir al punto donde haga falta[98].

10.º) Pocos datos fidedignos tenemos de la forma de presentar batalla y del desarrollo de ésta en los tiempos del imperio. Es de suponer que durante algún tiempo siguiera el despliegue de las cohortes tan perfectamente logrado bajo el caudillaje de Julio César; pero cuando las fuerzas se estabilizan en el *limes* había que usar más las armas

arrojadizas con potentes máquinas. Y en la lucha con los orientales, soldados de gran movilidad, las armas de la legión resultaban demasiado pesadas; por eso aumentó el valor de la caballería, y de las armas arrojadizas. Se sustituye el *pilum* por la lanza, apta para servir de pica y de dardo, y el *gladius Hispanicus* por la larga *spatha*.

Como en estos tiempos los *auxilia* van mezclados con los legionarios, no es raro que éstos queden en retaguardia, o en la reserva, mientras los auxiliares luchan en primera línea.

IV. LA LUCHA DE ASALTO Y DEFENSA DE CIUDADES

No se distinguieron los romanos en la poliorcética, en la proporción en que brillaron en la batalla campal. Sin embargo, suman muchos cientos las ciudades que conquistaron.

Los sistemas para apoderarse de una plaza fuerte son varios: 1.º) bloqueo, por el que la plaza queda incomunicada y se rinde por agotamiento de los medios de subsistencia; 2.º) ataque, o conquista de la ciudad por la fuerza de las armas. El ataque puede ser: a) rápido, sobre la marcha, *oppugnatio repentina, op. ex itinere*; b) asedio o ataque prolongado, *oppugnatio longinqua*.

Hay, por fin, otro sistema que ha existido en todos los tiempos y que Filón recomienda con estos términos: «Antes de todo, trata de corromper a los generales enemigos o a los otros jefes dándoles dinero y prometiéndoles grandes recompensas; porque si llegas a ganártelos así, puedes estar seguro de la victoria. No hay estratagema que pueda compararse con ésta: y cuando la ciudad se haya tomado, tú te

indemnizarás largamente con los bienes de los vencidos[99]». Quienes tenían por inmoral el sistema de Filón recurrían a veces a otros medios religiosos, como la *deuotio*, es decir, la consagración de aquella ciudad a los dioses infernales para que la pusieran bajo el poder de los romanos. Ante todo se evocaba a los dioses de aquella ciudad invitándoles a que salieran de ella y se dignaran trasladarse a Roma, donde el pueblo los honraría debidamente. Si las entrañas de las víctimas eran favorables al general, pronunciaba la fórmula de la *deuotio*, redactada por los pontífices y dictada por ellos. Un tipo de esta fórmula la ha conservado Macrobio: «*Dis Pater, Veiouis, Manes*, o el nombre con que se os deba invocar, llenad de espíritu de huida, de terror y de espanto la ciudad (aquí el nombre), y el ejército que yo quiero nombrar, los que llevarán las armas y arrojarán sus dardos contra nuestras legiones y nuestro ejército; aniquilad, triturad y privad de la luz de los cielos a ese ejército, a esos enemigos, a esos hombres y sus ciudades, y sus campos, y a los habitantes de estos lugares, regiones, campos y poblados… Yo os los entrego y ofrezco en mi nombre y lugar, por mí, por mi deber y mi magistratura, por el pueblo romano, por nuestros ejércitos y legiones, a fin de que nosotros quedemos sanos y salvos, por vuestra concesión; yo, mi cargo y mi mandato, nuestras legiones y nuestro ejército comprometido en esta empresa: si vosotros hacéis esto de guisa que yo lo sepa, lo sienta y lo comprenda, cuando la persona, autor de este voto lo dé por cumplido ofreciendo tres ovejas negras. Madre Tellus, y tú, Júpiter, yo os pongo como testigos[100]».

El ceremonial exigía que cuando el oferente hablara de sí, pusiera su mano en el pecho, y cuando invocaba a *Tellus*, tocara la tierra con las manos, que luego levantaba al cielo, al invocar a Júpiter. Macrobio cita como ciudades ofrecidas (*deuotae*) en Italia: Volsinia, Fregella, Gabia, Veyes; fuera de

Italia: Cartago y Corinto, sin contar las innumerables plazas fuertes de España, Galia y Africa.

1) *Bloqueo* (*obsessio, obsidio*). Sin que ello signifique que se renuncia al empleo de las armas, este sistema se basa en dejar al enemigo cercado e incomunicado, de forma que ni puede recibir o proveerse de víveres, ni de auxilios militares. Aquí todo lo hace el tiempo, por eso no se emplea cuando el asalto es urgente, o cuando la plaza puede ser conquistada de otra manera menos costosa. Hay además fortalezas que no pueden bloquearse porque tienen salidas naturales que no es posible cerrar.

Los romanos emplearon mucho el bloqueo, y de ordinario con éxito. La circunvalación se componía de fosos, parapetos, castillos y torres en los lugares más comprometidos o elevados, unidos todos entre sí y diversos campamentos en los puntos desde los que se dominaba la ciudad. Si se temía que pudieran llegar tropas de socorro se hacía otra circunvalación más exterior (*contrauallatio*) para defenderse de los de fuera. El ejército sitiador en los campamentos, castillos y torres estaba entre ambas defensas y distribuido en destacamentos por todos sus parapetos, trincheras y puestos de observación.

La primera ciudad sobre la que se estableció un asedio formal fue Veyes, en tiempos de Camilo. El ejemplo más claro de bloqueo puro en tiempos de la legión manipular fue Numancia. Escipión Emiliano tendió una circunvalación con foso y muro de piedra que rodeaba materialmente la pequeña Numancia. Unicamente dejó de cerrarla por el Duero, porque fracasó en el intento de cerrarlo con un puente, pero aun así dispuso junto a ambas riberas fuertes castillos y estrecha vigilancia que imposibilitaba a los asediados el intento de salida por sus aguas. Primeramente hizo en el espacio de una noche una circunvalación provisional, aprovechando los

fosos de los ríos Duero, Tera y Merdancho y cavando en los espacios libres un foso artificial protegido por empalizadas continuas. Con estas defensas intentaba sujetar a los numantinos en el espacio comprendido entre la ciudad y estas municiones para poder realizar las obras definitivas que, a mayor distancia y apoyándose en las elevaciones del terreno, ahogan a la ciudad.

Estas fortalezas definitivas ensartaban siete campos fortificados: Castillejo, Valdevorrón, Peña Redonda, Raza, Ribera del Molino, Altoreal, Dehesillas, con algunos castillos interpuestos cada 10 metros, y máquinas de guerra sin interrupción. Los campamentos de Castillejo y Peña Redonda dominaban con su vista el interior de la ciudad. Todo esto en nueve kilómetros de longitud, y lleno materialmente de hombres de guerra, 60 000 contra 4000 combatientes que contaban los de Numancia.

Escipión no pensó en asaltar la ciudad, esperó pacientemente que aquel puñado de hombres, terror de las legiones romanas, se rindieran por la necesidad o se murieran de hambre.

Los numantinos no contaban con más armas de distancia que los arcos y las hondas, pero no podían llegar con sus tiros a las fortalezas romanas. Los romanos, en cambio, estaban provistos de toda clase de artillería que alcanzaba hasta 400 metros. Los ataques procedían siempre de los numantinos, de forma que los romanos pasaron de atacantes a atacados. Pero todos los intentos de romper el cerco se aplastaban contra aquellas fortalezas inexpugnables. Por donde intentaban atacar un puñado de numantinos, allí, avisados por señales de fortaleza a fortaleza, se reunían en un momento 20 000 ó 30 000 romanos. El cerco duró desde noviembre del 134 a julio del 133 a. C.[101].

El modelo de cerco de ciudad que nos ofrece César es el de Alesia. En primer lugar, dice César[102]: «La ciudad de Alesia está situada en lo más alto de una elevada montaña, de forma que no había manera de tomarla si no era con un sitio formal». Determinó, pues, sitiarla. La circunvalación era de 16 kms., casi el doble que la de Numancia. «En el circuito de las fortificaciones, los campamentos estaban situados en puntos estratégicos, entrelazados con 23 fortines, en los que durante el día se apostaban cuerpos de guardia para evitar cualquier erupción de la ciudad, y de noche los ocupaban los centinelas y fuertes guarniciones[103]». Delante de las fortificaciones, a 400 pies de distancia[104], «cavó un foso de 20 pies de ancho con las paredes perpendiculares, de manera que el fondo fuera tan ancho como los bordes[105]»; a fin de que habiendo abarcado por necesidad tanto espacio el cerco, y no pudiendo cubrirlo fácilmente de soldados, no llegara de improviso o de noche una avalancha de enemigos[106]…. Dejado el espacio dicho, manda abrir dos zanjas de 15 pies de ancho y de la misma profundidad las dos; de las cuales la interior, que iba por lugares llanos y bajos, la llenó de agua encauzada del río[107]. Detrás de ellas levantó el terraplén y la estacada de 12 pies. A ésta añadió un parapeto con almenas y gruesas ramas de árbol abiertas a manera de cuernos de ciervo (*cerui*), puestos en el punto de unión de la empalizada y del terraplén para obstaculizar la salida del enemigo, y alzó torres a lo largo del terraplén, a la distancia de 80 pies unas de otras[108]. Y todavía porque los galos salían de cuando en cuando y obstaculizaban los trabajos, y el contingente de hombres de César no era muy grande, «cortados troncos de árboles o ramas fuertes, abríanse trincheras seguidas de cinco pies de profundidad. Clavábanse aquí esas estacas y trabándolas por la parte de abajo para que no pudieran arrancarlas, sacaban las puntas por entre las ramas. Había cinco hileras de éstas

entrelazadas entre sí, de forma que el que entraba por ellas, él mismo se clavaba entre las afiladas púas. Las llamábamos cepos (*cippi*). Delante de ellas cavábamos tres órdenes de hoyos, dispuestos en quicunce, de tres pies de profundidad, que se iban estrechando poco a poco en el fondo (*scrobes*). Aquí hincábamos estacas redondas, del grosor del muslo y aguzadas y tostadas sus puntas de forma que no sobresaliesen más de cuatro dedos de la tierra. Para darles consistencia las apisonábamos bien con tierra en la parte inferior, cubriendo el resto del hoyo, para disimular la trampa, con ramitas u hojarasca. De esto dispusimos 8 hileras, dejando 3 pies de distancia entre uñas y otras. Las llamábamos lirios (*lilia*) por la semejanza con esta flor. Delante de todo esto se clavaban trozos de madera de un pie de largo provistos de anzuelos de hierro, se ocultaban por completo en la tierra y se ponían por todas partes dejando un breve espacio entre ellos. Los llamábamos aguijones (*stimuli*[109])». Este era el *uallum, circumuallatio*.

Como llegaban noticias de que la Galia se movilizaba para ir en auxilio de Alesia, César tuvo que levantar una *contrauallatio* exterior frente a los enemigos de fuera, y que él cuenta así: «Terminadas estas fortificaciones, siguiendo en cuanto pudo la mejor condición del terreno, abarcando 14 000 pasos (20 699 m.), hizo otras fortificaciones semejantes en la parte de fuera contra los enemigos exteriores, de forma que ni aun con mucha gente, si llegara el caso de una retirada, pudieran ser rodeados los defensores de las fortificaciones[110]». Y luego, la nota del general previsor: «Y a fin de no verse obligado a salir con peligro de los campamentos, ordena que todos se preocupen de tener provisiones de víveres y de forraje para treinta días[111]».

Como resultado de toda imposibilidad de recibir auxilios ni víveres desde fuera, Alesia, a pesar de tener dentro de sus

muros 95 000 soldados, y haber reunido los galos un ejército de 250 000 infantes y 8000 jinetes para socorrerla, capituló, como describe César[112], año 52 a. C.

2) *El asalto* a una ciudad por la fuerza de las armas, puede hacerse: a) sobre la marcha (*oppugnatio repentina, ex itinere oppugnati*). El ejército llega junto a una plaza y se lanza sin descansar a conquistarla, como apartaría un obstáculo que encontraran en su camino[113].

Tiene la ventaja de la sorpresa y puede coger al enemigo desprevenido. Como es natural, las puertas se hallan cerradas; pero sin entretenerse a abrir brechas en los muros, se llenan de tierra o de árboles los fosos, se rompen las puertas y se emprende el asalto de las murallas con escalas que siempre se llevan preparadas. Si en las almenas de las murallas hostigan los enemigos, se les bate con la artillería, mientras otros soldados van subiendo.

César emprendió este asalto unas cuantas veces con diversos resultados. El primer intento lo describe en *B. G.* 2, 12: llega después de una larga jornada (*magno itinere*) a Novioduno (Soissons), intenta arrollarla en su marcha, porque, según noticias, no tenía guarnición alguna; pero debido a la anchura del foso y a la elevación de los muros, no pudo ocuparla. Fortificó los campamentos, y preparó enseguida el terraplén, acercó sobre él las máquinas convenientes, y levantó unas torres y entró en la ciudad. Otro ejemplo es la conquista de Génabo: «Llegó allí en dos días. Puestos los campamentos delante de la ciudad, por ser ya muy avanzada la hora del día, deja para el siguiente el ataque, y ordena que los soldados dispongan todos los preparativos necesarios, y porque la ciudad estaba comunicada con la otra orilla del Loira por un puente, temiendo que no se escaparan sus habitantes al favor de la oscuridad, manda que queden

dos legiones fuera del campamento toda la noche. Los cenabenses saliendo de la ciudad en silencio poco antes de la medianoche, empezaron a pasar el río. Avisado César por las avanzadillas, dio a las legiones de guardia orden de quemar las puertas y de entrar y se apoderaran de la fortaleza, pudiendo escapar muy pocos de ser apresados porque la estrechez del puente y de los caminos impedía la huida a la multitud[114]».

Y así se apodera también de Gonfos: «Así, pues, aprovechando el ardor maravilloso de los soldados, el mismo día que llegó; después de la hora nona, empezó a atacar aquella plaza dotada de altísimas murallas, y se había apoderado de ella antes de la puesta del sol[115]». Otras ciudades abren sus puertas y el ejército entra, toma posesión, descansa un poco, y prosigue su camino. Así le sucede a César con Metrópoli: «Los de Metrópoli —cerraron las puertas y llenaron los de armados, pero luego, conocido el caso de Gonfos, le dieron franca entrada… No hubo ninguna ciudad de la Tesalia que no se sometiera y aceptara las órdenes de César[116]».

b) Lo ordinario era asediar a una ciudad y atacarla con todos los medios, hasta conquistarla (*oppugnatio longinqua obsidio*). Aquí es donde tenían su total aplicación todas las máquinas y aparatos de guerra.

Ante todo se estudiaba bien el emplazamiento de la ciudad y el terreno que la circundaba. Si era posible se hacían obras de cerco, se plantaban los campamentos en lugares oportunos, guarneciéndolos de nuevas defensas, y se levantan fortines o parapetos en lugares que dominan el terreno o que resultan estratégicos por su posición. Se aportan materiales, sobre todo, maderas y árboles para las obras de asedio.

Una obra esencial del asedio es el terraplén (*agger*). El agger es una explanada artificial que se construye cerca de los muros de la ciudad, para colocar sobre ella las máquinas de guerra, dominando, si es posible, la misma altura de las murallas, Puede hacerse de estructura de madera, de troncos de árboles, ramas, cascotes, tierra, piedras, etc. A veces se construye abovedado, dejando galerías debajo, para protección de los soldados, que por esas galerías se acercaban también a las murallas. Otras veces era macizo. Hay casos en que se aproxima a la altura de los muros, y otros en que es más alto que ellos. En su parte superior forma una explanada donde pueden manejarse las máquinas de guerra, y las torres móviles o *ambulatoriae*.

El *agger* empieza a construirse por la parte más alejada de la ciudad y los constructores se protegen contra la acción obstaculizadora de los sitiados con diversos artefactos: el *pluteus* o escudo grande de mimbres, protegido de pieles, y movible sobre tres ruedas, para llevarlo donde convenga[117]. Este parapeto tiene además otros usos, protege a los hombres que, desde abajo, mueven las torres[118]; o se acercan a las murallas para abrir alguna brecha por su parte baja[119]; y es una defensa fija sobre el *uallum*[120].

La *uinea*, que es como una barraca móvil con techo de madera, protegida con centones, sacos mojados y pieles frescas, contra el fuego. Se usaba o bien sola o bien en hilera con otras, formando una galería (*porticus*)[121]. Se emplea para proteger a los que construyen el *agger* y para acercarse a los muros. En ocasiones, como las que usa César en el sitio de Marsella, son muy fuertes[122]. Vegecio la describe así: «Los antiguos llamaban viñas (*uineae*) a lo que ahora en la jerga militar y bárbara llaman *causias*. Se forma la máquina dé tablas y mide 8 pies de alta, 7 de ancha y 16 de larga (2 m, 2,50 y 4 m). Su techo se cubre de una doble contextura de tablas y

de mimbres. Los lados también se protegen con mimbres, para fortificarlos contra las piedras y los dardos. Y, exteriormente, para que no prenda en ellos el fuego lanzado, se cubren con pieles frescas y recientes y con centones. Cuando se construyen muchas, se ponen en orden. Los soldados resguardados en su interior llegan por esa galería hasta atacar los fundamentos de las murallas[123]».

El *musculus* o galería, ideado por César en el sitio de Marsella, lo describe así el mismo César: «Cuando estuvieron seguros que desde aquella torre podían proteger las obras que tenían en torno, iniciaron la construcción de una galería móvil cubierta de sesenta pies de larga, con leños de dos pies de espesor, para llevarla desde la torre de ladrillos hasta la torre y el muro de los enemigos. He aquí la forma de su construcción: Ante todo se colocaron en el suelo, en sentido paralelo y a una distancia de cuatro pies, dos vigas de iguales dimensiones y luego sobre ellas se van clavando columnitas de cinco pies de altas. Unida después cada una de éstas con su correspondiente de la otra viga por medio de un arquitrabe en ángulo obtuso, donde colocan más tarde las tablas destinadas a cubrir la galería. Ponen encima tablas de dos pies de espesor y las revisten con láminas de hierro, fijadas con clavos. En los aleros del techo de la galería y de las vigas, dispusieron unos listones cuadrados que sobresalían cuatro dedos tanto en altura como en longitud, para que no se cayeran los ladrillos destinados a cubrirla. Dispuestos así el techo y construido todo con orden, de la misma forma que el tablado sobre los arquitrabes, la galería se cubre de mortero por sus costados contra el fuego que pudiera lanzarse desde las murallas. Los ladrillos se revisten de cuero, para que el agua infiltrada no los deshaga. De nuevo sobre los cueros, para que no sean dañados por el fuego y por las piedras ponen unas colchonetas. Esta obra cubierta la construyen junto a la torre

protegidos por los manteletes, y de pronto, sin que el enemigo esperara tal cosa, haciéndola rodar por medio de cilindros la dirigen hacia la torre enemiga hasta pegarla al edificio[124]». Vegecio añade que «sirvió también para que los soldados debajo de ella apretaran la tierra y prepararan el camino para las torres ambulantes, cuando se acercaban a la ciudad. De ahí les viene el nombre de los músculos marinos, que nadan delante de las ballenas, señalándoles los vados[125]».

La *testudo*, cobertura, caparazón, es otro tipo de máquina muy parecida a las anteriores. Hecha de madera, sobre unas ruedas, con techo muy fuerte, en la que se colocaba el ariete y se protegían los soldados que lo manejaban (*testudines arietariae*). Se cubrían también de pieles frescas y centones, o almohadas empapadas en agua para evitar que prendiera el fuego que lanzaran desde los muros. Vitruvio describe otras formas de tortuga e índica el modo de construirlas[126]. César las une a las torres y a las escalas para escalar los muros y las empalizadas[127]. Son como barracones, donde se protegen los soldados que trabajan en los fosos enemigos para allanarlos y colocar en ellos las grandes máquinas, sobre todo, las torres móviles (*testudo aggeritia*).

Testudo se llama también la protección que se hacían los soldados con los escudos cuando se acercaban a las murallas enemigas, presentando a la vista desde arriba un caparazón escamoso de escudos, sobre los que resbalaban los proyectiles lanzados desde lo alto[128]. La descripción más completa puede verse en Livio: «Formado el batallón cuadrado, colocados los escudos sobre las cabezas, permaneciendo de pie las primeras filas, las siguientes un poco agachadas, algo más las terceras y más las cuartas y las últimas de rodillas, formaban un caparazón inclinado como el techo en vertiente de los edificios. Sólo los de las primeras líneas y los de los lados no llevaban los escudos levantados sobre las cabezas, para no

dejar al descubierto los cuerpos, sino protegidos como cuando se lucha. De esta forma no les llegaron a los que iban avanzando los dardos lanzados desde las murallas, y formado el caparazón (*tortuga*) a manera de un tejado, invulnerable por el techo resbaladizo, llegaban hasta el final[129]».

Las turres (*ambulatoriae o mouiles*). Son grandes construcciones de madera, cuya base está formada por una plataforma, o grandes largueros, provista de ruedas para moverla de una parte a otra sobre el *agger*. Su altura igualaba o superaba la de las murallas enemigas. Contra el fuego lanzado por el enemigo se protegía, como los anteriores artefactos, con pieles frescas y centones mojados. Tenía por lo menos tres pisos[130]; en el inferior se acomodaba el ariete y sus manipuladores, quienes, lo mismo que los que movían la torre, se protegían con los *plutei*. El piso del medio, que venía a dar poco más o menos a la altura de los muros, estaba provisto de puentes para lanzarlos sobre los muros y pasar a ellos. El tercero estaba lleno de soldados armados, que luchaban contra los defensores de las murallas, protegiendo al mismo tiempo a los soldados propios de los pisos inferiores de la torre.

Hay también torres fijas, construidas de mampostería, o ladrillo y madera, en algún punto estratégico. César levantó una de éstas en Marsella, de seis pisos de altura, cuya construcción y utilidad describe él mismo[131], con el detalle y morosidad de quien está explicando un invento propio. Nuevo es también, en este caso el invento de la cortina protectora de los que la están construyendo: tres esteras, «hechas de sogas como las que se usan para las anclas… tan anchas cada una como era el frente de la pared… Este medio de protección era el único que no podía ser atravesado por ningún dardo ni por máquina alguna[132]».

Además de estas máquinas exteriores para proteger las propias obras de asedio, y a los que se acercaban a las murallas, se ideaban otras subterráneas, que, si no eran sentidas por el enemigo, podían dar acceso dentro de la ciudad. Si el enemigo advertía el trabajo podía preparar otra contramina, para cortar sus efectos. Estas galerías o minas (*cuniculi*) las practicaban también los sitiados para destruir el *agger*, como dice César[133].

Una vez que los soldados lograban aproximarse a las murallas enemigas por medio de los ingenios que acabamos de describir, trataban de batirlas y abrir brecha en ellas. Esto se hacía sobre todo con el ariete y con las *falces murales*.

El ariete (*aries*) era una máquina de guerra de que se servían los sitiadores de una ciudad para golpear las murallas hasta abrir en ellas alguna brecha. Estaba formado por un madero enorme de abeto o de fresno salvaje en cuya extremidad llevaba bien enfundada un caparazón de hierro colado, que por su dureza recordaba la frente de los carneros cuando luchan entre sí, reculando para caer con más fuerza sobre la frente del adversario. Como con frecuencia se le dio; inclusive la forma de la cabeza del carnero (*aries*), de ahí su nombre ariete[134].

Es posible que sea de invención cartaginesa, por lo menos los cartagineses la emplean por primera vez cuando se apoderaron de Cádiz.

El ariete podía accionarse de tres formas: la más elemental era cuando cuatro, seis u ocho hombres lo llevaban en brazos y golpeaban con él los muros de alguna pequeña fortaleza. De mayor eficacia resultaba la acción del ariete cuando colgado de un fuerte mástil vertical o del vértice de dos maderos clavados en tierra, los arieteros le imponían un movimiento de péndulo, lanzándolo con violencia hacia la fortaleza

atacada. O, por fin, se le hacía resbalar sobre unas ruedas o sobre cilindros paralelos (*aries subrotatus*). Esto ya constituía una verdadera máquina de guerra que había que proteger a la vez contra los tiros de los defensores. Para ello se ideó una especie de caparazón protector de madera resistente para aproximar el ariete a las municiones sin peligro para los arieteros. Era la llamada tortuga.

Los defensores de la fortaleza se defendían del ariete haciendo bajar por las murallas hasta el punto golpeado sacos de lana o de borra, para detener con ello el golpe del ariete. O se echaban unos garfios llamados *lupi* para apresar el madero del ariete y subirlo hacia arriba, e incluso se arrojaban objetos encendidos sobre la tortuga para pegarle fuego.

Para comprender los efectos de esta máquina sobre las murallas no hemos de olvidar que en muchas ocasiones, como en el ataque a Cartago por parte de los romanos, según nos dice Apiano, cada ariete iba impulsado por la fuerza coordinada de tres mil hombres, manejándolo con poleas y palancas, con lo cual la fuerza aumentada en proporciones gigantescas. Y aun con todo, el ariete tenía que repetir muchas veces los golpes hasta abrir brecha. Por falta de representaciones gráficas ignoramos el funcionamiento exacto de estos grandes arietes[135].

Semejantes al ariete son las *falces murales*; pero en lugar de la cabeza de carnero, están provistas de una punta aguzada, con brazos o arpones en forma de hoz. Las piedras cuarteadas por los golpes reiterados del ariete, se apalancaban con la punta de la *falx* y luego con sus ganchos eran removidas y sacadas.

Los soldados iban siempre provistos de palancas (*uectes*), picos y palas con que golpeaban también las murallas cuando llegaban a sus proximidades.

3) *Defensas de los sitiados*. Los sitiados tenían también sus sistemas defensa contra el asedio. Ante todo se procura dejar al sitiador la menor cantidad posible de los materiales que ha de emplear. Se talan los bosques, se devasta el territorio, y si es posible se inundan los campos que rodean a la ciudad. Se acumula el mayor acervo posible de víveres, y, si hay facilidad, se evacúan las personas no útiles para la guerra, a fin de que no consuman provisiones, ni entorpezcan los trabajos de defensa. Se refuerzan las murallas con construcciones de otras interiores, se elevan las torres, se inundan los fosos y se emplazan en lo alto de los muros las máquinas artilleras.

Contra la mayor parte de los ingenios, que antes hemos descrito, el arma más destructora es el fuego, lanzado de mil maneras: con dardos inflamados, faláricas a las que se aplicaban materiales inflamables, con bolas de fuego de yesca, pez y arcilla arrojadas por balistas y onagros, o efectuando ágiles salidas dejando el fuego por doquier. Incluso el *agger* es de ordinario susceptible de incendio y con él suelen perecer las máquinas que sostiene.

Los *cuniculi* del interior al exterior, por debajo de las murallas, si no son advertidos, pueden ser un medio de deshacer en poco tiempo las obras de muchos días.

Las brechas abiertas se tapan con pieles y se reconstruyen rápidamente con mampostería. O se levanta un muro más interior.

Contra el asalto con escalas, con tortugas y del hombre sobre el hombre, está el subir las escalas vacías de hombres hacía arriba, o el derribarlas con las *furcae;* el lanzamiento de piedras muy gruesas, de picas murales, de agua hirviendo, de maderos encendidos.

Contra el ariete y las *falces*, el engancharlas con cuerdas armadas de garfios y subirlos para arriba[136], o aplastarlos con

bloques enormes lanzados desde los adarves, o hacer su golpe ineficaz, protegiendo las murallas con centones.

El conjunto de *máquinas de artillería*, o *tormenta*, era de más utilidad para los sitiados que para los sitiadores, puesto que muy poco podían hacer esos proyectiles contra unas murallas bien edificadas y contra los defensores de las mismas, protegidos por merlones, almenas o marteletes. En cambio, las saetas y picas lanzadas con la fuerza de estos ingenios, sí podían atravesar muchos de los parapetos móviles preparados por los sitiadores.

Estas máquinas que vamos casi sólo a nombrar, se incluyen en el nombre genérico de *tormenta*, y César[137] fuera del sitio de Marsella, es la única palabra que emplea. De *torqueo*, «retorcer», indica que se basan en el retorcimiento de un haz de sogas, de nervios, cuerdas o pelos[138] que van siendo forzados, y, al quedar suelta la palanca que los contrae, recobran su elasticidad con la fuerza de un muelle comprimido y lanzan los objetos, proyectiles, piedras, flechas, etc., a gran distancia[139].

Entre las primeras máquinas de esta índole se nombran la balista o ballesta (*ballista*) y la catapulta. No es fácil establecer la diferencia entre ambas. Parece que la balista tenía la guía del lanzamiento inclinada y arrojaba los proyectiles en arco, mientras la catapulta podía hacerlo también rasante; que la balista era más potente, lanzaba proyectiles más pesados, incluso maderos de 12 pies, como la que refiere César en el cerco de Marsella: «Pues los maderos de 12 pies aguzados en las puntas y lanzados con grandes ballestas enviados a través de cuatro hileras de obstáculos se clavaban en la tierra». La catapulta se empleaba más para lanzar flechas[140].

Dice Vegecio sobre el empleo de la balista o ballesta: «La legión no es invencible sólo por el valor de sus soldados; debe

además su fuerza a sus armas y a sus máquinas. Ante todo, está dotada de ballestas montadas sobre ruedas, arrastradas por mulos y servida cada una por los contubernales, es decir, por once soldados de la centena a la que pertenecen. De estas armas no se sirven solamente para la defensa de los campamentos; se las dispara también en los campos de batalla, detrás de los carros de armas pesadas. No hay ni corazas de caballeros, ni escudos de infantes que puedan resistir el efecto de las armas que las ballestas arrojan. Cada legión lleva cincuenta y cinco ballestas, y diez onagros, que los cargan sobre carros arrastrados por bueyes. Con los onagros se defienden los campamentos con piedras, como con las ballestas con dardos[141]».

César nombra también el escorpión (*scorpio*), que debía ser una pequeña catapulta, que lanzaba saetas con cierta fuerza y precisión[142].

El onagro (*onager*) era una pequeña catapulta de un solo brazo, que servía para lanzar piedras o proyectiles de metal (*glandes*) que se colocaban en una especie de cazoleta en que terminaba una viga que los lanzaba describiendo una parábola y con violencia al soltarse bruscamente la cuerda del nervio retorcido que la sujetaba. El escorpión lo describe con cierta minuciosidad Ammiano Marcelino: «He aquí la forma del escorpión, que ahora se llama onagro. Se cortan dos vigas de encina o de carrasca dándoles una ligera curvatura hasta el punto de que parezcan cimbreadas. Estas vigas se taladran y ensamblan entre sí como las piezas de una sierra. Un cable grueso que pasa por los agujeros une las dos vigas y les impide separarse. En medio del cable se eleva oblicuamente un tronco de madera montado como un timón de carro y abrazado de tal suerte por las cuerdas de nervios que pueda elevarse o abajarse un buen espacio. La extremidad de este tronco está provista de ganchos de hierro, de los cuales pende

una honda hecha de cuerdas o de cadenas. Se coloca delante y al pie del tronco un fuerte bastidor provisto de un cojín de paja menuda y fijado con robustas ataduras. La máquina en el extremo de este bastidor se apoya sobre un armazón de césped o sobre un parapeto de ladrillos, porque cede toda construcción en piedra, no precisamente por el peso, sino a la violencia del movimiento.

Llegado el momento de actuar la máquina, se coloca una piedra redondeada en la honda, y cuatro hombres que están dispuestos a cada lado, enrollan las cuerdas en las barras, que atraen el brazo hacia atrás y lo hacen bajar hasta que el jefe de la batería, que está de pie, hace saltar el gatillo a un golpe de mazo. El brazo suelto va a parar contra la colchoneta de paja menuda y lanza la piedra con tal violencia que derrumba todo cuanto halla en su trayectoria.

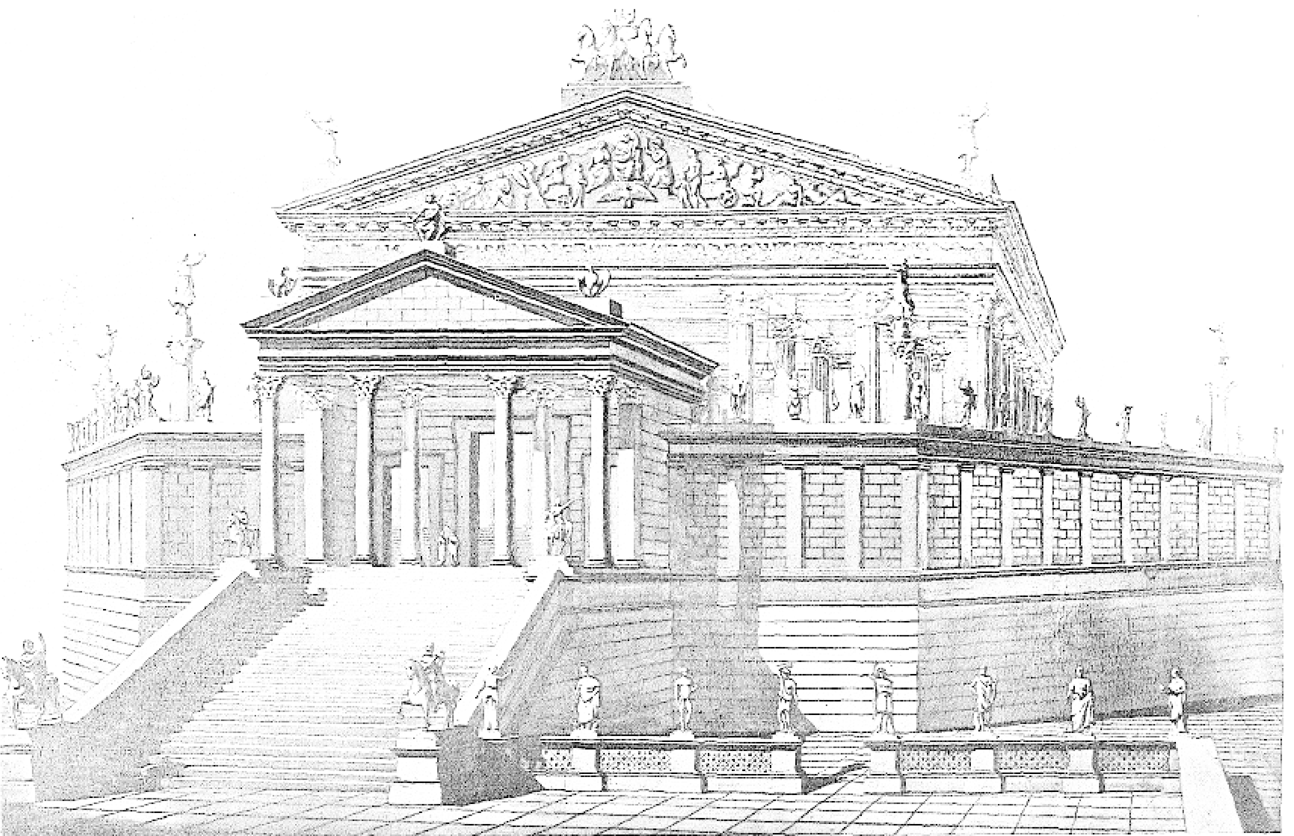
Esta máquina se llama también *tormentum* porque está fundada en la torsión. El nombre de escorpión le viene por su figura que parece lanzar un dardo; y hoy se le da el nombre de onagro por la semejanza que presenta con este animal, que cuando es perseguido por los cazadores, lanza con las patas de atrás piedras contra ellos, con tal violencia que se incrustan en el pecho y rompen la cabeza de los que los persiguen[143]».

Las distancias alcanzadas dependían de su potencia. Las mayores catapultas llegaban a los mil pasos, pero el tiro resultaba incierto más allá de los quinientos. Las balistas lanzaban proyectiles de diez a trescientas sesenta libras de peso a unos setecientos cincuenta pasos.

El número de estas máquinas solía ser muy grande en el ejército romanó. Escipión, frente a Cartago, situó ciento veinte catapultas grandes y doscientas ochenta y una pequeñas. En el sitio de Jerusalén los romanos tenían trescientas catapultas y cuarenta balistas.

Entre las máquinas de asedio Ammiano Marcelino habla además de la helépolis y de los martillos (*malleoli*). La helépolis es un sistema de atacar las murallas enemigas que sustituye, con ventajas, al ariete, y se construía así: «Se forma una enorme tortuga, reforzada por tres largas piezas de madera y fijadas por dos clavos de hierro, se recubre de pieles de buey y de una capa de ramas recién cortadas, y por encima se echa una capa de limo, para que impidan la acción de los misiles incendiarios y demás proyectiles. Se ajustan a su parte anterior tridentes sumamente aguzados, pesados por su contextura de hierro, como los rayos que nos representan los pintores y los escultores, a fin de que demuela con púas todo cuanto alcance. Guiada esta masa tan potente con ruedas y cables por multitud de soldados desde el interior del ingenio, los arrojan con todas sus fuerzas contra la parte más débil de las murallas, y si los esfuerzos denodados de los defensores desde arriba no lo evitan, socavan los muros y dejan al descubierto enormes brechas[144]».

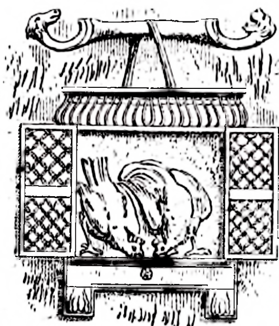
Los martillos (*malleoli*) son un tipo de proyectiles de este cariz. «Es una flecha de caña reforzada con diversas varillas de hierro entre la punta y el asta, que se ahueca delicadamente en el interior tomando la configuración del huso en el que enfilan las mujeres el lino y se le hacen diversas aberturas, y luego en su interior se ponen elementos combustibles y se le pega fuego. Si se lanza lentamente con un arco poderoso (ya que si se arroja con rapidez se apaga) cuando se fija en cualquier parte, sigue ardiendo, y rociada con agua reaviva su fuego y redobla las llamas. El único remedio contra ella es cubrirla de tierra[145]».



Templo de Júpiter Optimo Máximo en el Capitolio. Construido durante la Monarquía, inaugurado al principio de la República. Restaurado por Domiciano



Sacrificio de Marco Aurelio



Los pollos sagrados



Augur



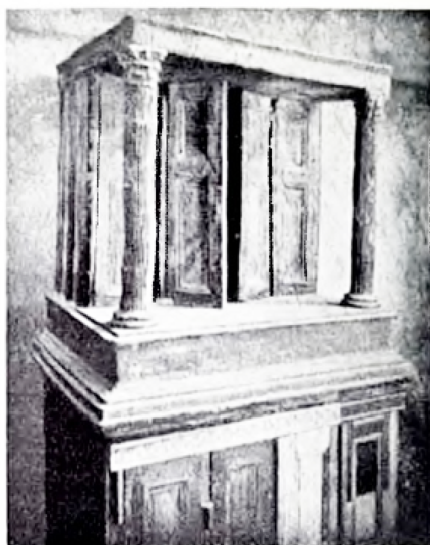
Sacrificio romano según relieve antiguo



Sacrificio romano, de un relieve antiguo



El sacrarium en el ángulo del atrio



Sagrario de la casa del Mobilio Herculano



Altar de los dioses Lares
Casa de los Vetios



El larario. Casa del Mobilio Herculano

Un ayudante del sacerdote (camilo)





Arúspices observando las entrañas de la víctima

Sacerdotisa de Baco, ofreciendo incienso





Suoevotaurilia



Sacrificio humano

Quemando las entrañas de la víctima

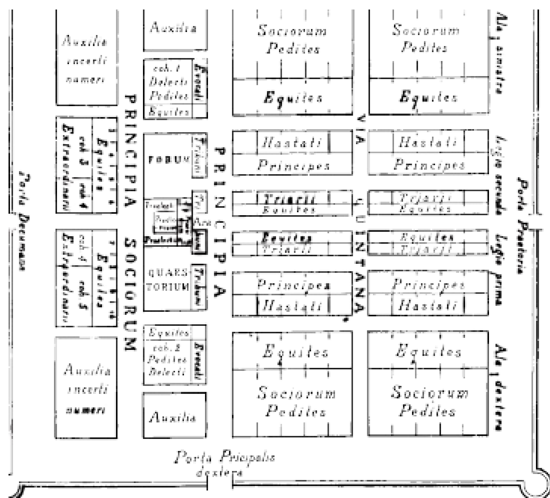


Misterios dionisiacos. La flagelación. "Villa dei misteri". Pompeya



Adriano contempla la apoteosis de su esposa Sabina





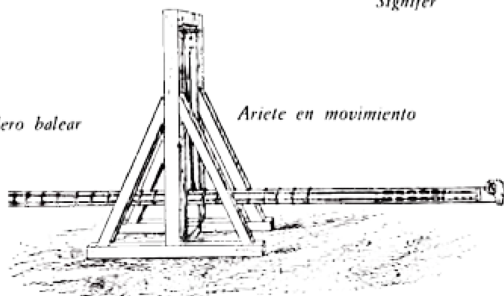
Campamento romano del tiempo de la República



Signifer



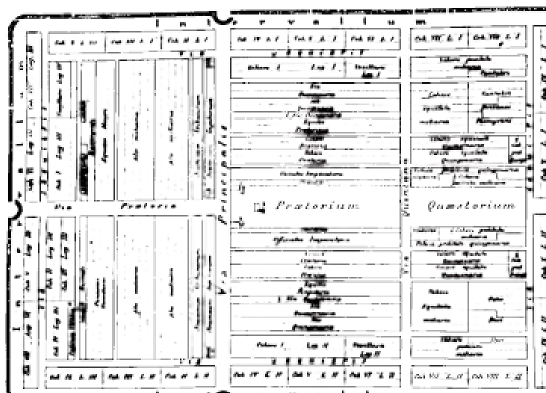
Hondero balear



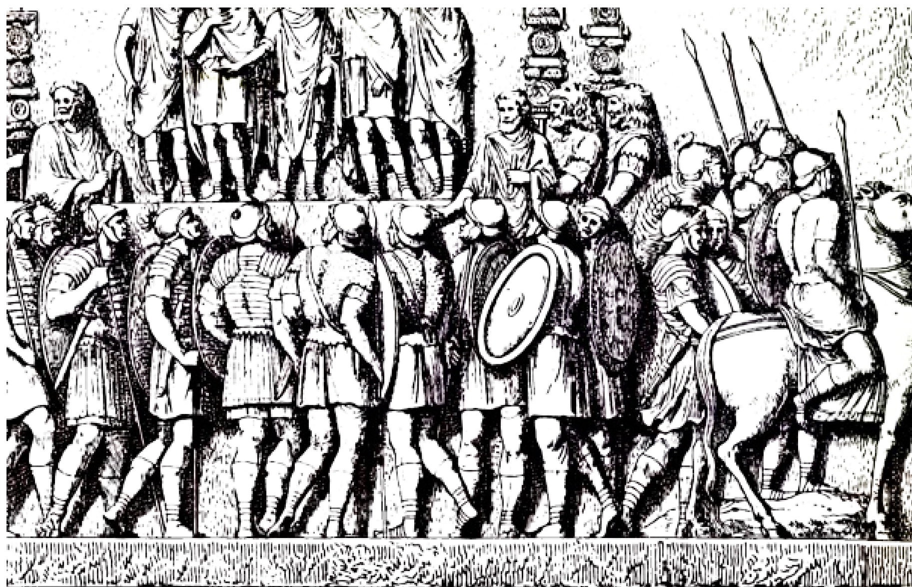
Ariete en movimiento



Aguila de la Legión



Campamento romano según Higino



Arenga del general.
Bajo relieve de la columna Antonina

Entrada triunfal de Tito del Arco de Tito





Curando a un soldado herido



Licenciamiento de soldados



Soldados romanos
del s. I a.C.



Soldados romanos del s. I
y principios del II d.C.



José Guillen Cabañero, Nacido en Montalbán (Teruel, España, 1913). Cursó los estudios de la carrera eclesiástica en los Seminarios Conciliares de Zaragoza (1926-1930), Tortosa (1930-1936), Burgos (1936-1938). Es sacerdote de la diócesis de Zaragoza, perteneciente a La Hermandad de Sacerdotes Operarios Diocesanos. Cursó los estudios de Filosofía y Letras en Zaragoza: cursos comunes (1952-1953) y especialidad de Filosofía y Letras, sección de Clásicas, en Salamanca (1953-1956). En la Universidad salmantina se doctoró, el año 1959, con una tesis sobre «El latín de las XII Tablas».

Índice de contenido

9. Fons
10. Liber
11. Mater Matuta. Matralia
12. Neptuno
13. Ops
14. Pales y Palilia
15. Parentalia
16. Pomona
17. Portunus y Portunalia
18. Tellus
19. Vertumnus
20. Vesta
21. Volcanus y Volcanalia
22. Volturnus. Volturnalia
23. Terminus
24. Fauno
25. Silvano

Dioses formados de conceptos abstractos

Virtus

Honor. Gloria

Pietas

Pudicitia

Victoria

Pax

Tranquillitas

Tutela

Concordia

Felicitas

b) Scutum, clipeus
c) Lorica, coraza
2 Época republicana
I. Desde Camilo a Mario
A. El ejército
1. Evolución natural
2. La legión
3. Ensayo de mandos permanentes
4. Reclutamiento y efectivos
5. Las alae de los socios
6. Los auxiliares
7. Soldados de armadura ligera
8. Banderas
B. Las armas
1. La lanza y la jabalina
2. La espada y el puñal
3. El escudo
4. El casco
5. La coraza
6. Las grebas.
II. Desde Mario a Augusto
A. Época de Mario
Reformas que introduce en el ejército
1. El sistema de reclutamiento
2. Sustitución del manípulo por la cohorte
3. Asimilación de los socii en las legiones
4. Desaparición de los vélites y los equites
5. Introducción del águila como insignia de la legión

Notas

Prefacio

[1] «Tu imperio lo debes a que te humillas ante los dioses: de aquí procede tu gloria, a ello has de referir tus éxitos» (Hor. *Od*. 3, 6, 5-6). En *Od*. 1, 12, 56 se reconoce también que la piedad es la causa del dominio de Augusto. <<

[2] Sobre la consagración a los dioses infernales de estos nobles cónsules llamados los tres *P. Decius Mus*, puede verse Liu. 7, 21; Cic. *Diu*. 1, 51; Iuuenal. 8, 255; Cic. *Fin*. 2, 61; *Tusc. 1*, 89. <<

[3] Cf. Cic. *Off. 3*, 99-115. <<

[4] Sobre este hecho cf. Cic. *Nat. D*. 2, 11, reconoce Ti. Sempronio Graco su equivocación escribiendo desde los campamentos una carta al colegio augural, confesando su error… «Augures rem ad senatum: senatus, ut abdicarent consules; abdicauerunt». Y el caso contrario de C. Flaminio, el derrotado por Aníbal en Trasimeno (Liu. 21, 63, 5), que no quiso tomar auspicios confiando únicamente en el valor de su brazo (Liu. 22, 5, 2). Los padres de la patria protestaron (Liu. 21, 63, 11-12) hasta el punto de que, al quebrantar así las prácticas religiosas, ya no lo consideraron cónsul: «Duos se consules creasse, unum habere…» (Liu. *ib*.). <<

[5] Plin. *Paneg. 94*. <<

[6] Cf. Cic. *Leg*. 2, 7: «A Ioue primordia… ab eodem et a ceteris diis immortalibus sunt nobis agendi capienda primordia»; *id. Vatin*. 14: «omnium rerum magnarum principia a diis immortalibus ducuntur»; Virg. *Ecl*. 3, 60. <<

[7] Cic. *Nat. D*. 2, 3; *Har. Resp*. 19. <<

[8] Sall. *Cat*. 12, 3: «maiores nostri religiosissumi mortales». <<

[9] «Roma llegará con sus armas, hasta cualquier límite que se fije el mundo» (Hor. *Od*. 3, 3, 53-54). <<

[10] «Nec metus ulla tenet; freti uirtute quiescunt» (Enn. *Ann*. fr. 478 W). <<

[11] «Optima cum pulchris animis Romana iuuentus» (Enn. *ib*. 489 W). <<

[12] «Las antiguas costumbres y el valor de sus hombres mantiene firme al Estado romano» (Enn. *An*. fr. 467 W). <<

[13] Propert. 3, 22, 17-22. <<

I. Religión romana

[1] Cic., *Nat. Deor*., 2, 66 s. Sobre la evolución de la religión romana a través de sus períodos, cf. C. Bailey, *Phases in the religion of ancient Rome*, Berkeley 1932. El autor describe y examina varias de las fases a través de las cuales pasó la religión romana, en todos sus aspectos. Su estudio no marca un desarrollo estrictamente histórico, sino que más bien sigue los caracteres individuales que constituyen la religión de los romanos en un período dado, y muestra, donde es posible, su comienzo y su relación con otros elementos. H. M. R. Leopold, *La religione dei romani nel suo sviluppo storico*, Bari 1924. <<

1. Carácter de la religión romana

[2] Cic., *Nat. Deor*., 2. 3. <<

[3] Véanse algunos testimonios de esto: Cic., *Nat. D*., 3, 5: «Quod - ualebat ut opiniones, quas a maioribus accepimus de diis immortalibus, sacra, caerimoniasque religionesque defenderem»; *ibid*., 3, 6: «A te philosopho rationem accipere debeo religionis, maioribus nostris, etiam nulla ratione reddita, credere»; *ibid*., 3, 7: «Quod mihi persuasum est auctoritate maiorum»; *ibid*., 3, 9: «(Tu) multis argumentis deos esse docere uoluisti. Mihi enim unum sat erat, ita nobis maiores nostros tradidisse». Cf. Cic., *Har. Resp*. 18. <<

[4] Cic., *Har. Resp*. 19. <<

[5] Gell., 4, 9, 11. <<

[6] Cic., *Nat. D*., 2, 72: «Qui autem omnia, quae ad cultum deorum pertinerent, diligenter retractarent et tamquam *relegerent*, sunt dicti *religiosi* ex relegendo, tamquam elegantes ex eligendo, tamquam ex diligendo diligentes, ex intellengendo intellegentes. His enim in uerbis omnibus inest uis *legendi* eadem, quae in religioso».

G. Lieber, *Considerazioni sull'etimología e sui significato di religio*: RFIC 102 (1974) 3457, aborda el estudio de la etimología de *religio* y asegura que deriva de *religere* no de *religare*. A la misma esfera semántica pertenece *diligentia*, la acción de recoger escogiendo. Y *diligentia* se opone a su vez a *negligentia (deorum)* por la cual el hombre olvida el honor debido a los dioses por sus actos apropiados. <<

[7] Lact, *Inst. Diu*. 4, 28, 2; Seru. *Aen*. 8, 349. <<

[8] Lucr. 1, 931: «religionum nodis animum exsoluere». <<

[9] Liu. 5, 23, 10: «Se domumque religione exsoluere». <<

[10] Cic. *Rose. Amer*. 66; De *Inu*. 2, 1. <<

[11] Cic. *Verr*. 4, 80; *Mil*. 85. <<

[12] Cf. F. Altheim, *La Religion romaine antique*, trad. al fr. Paris 1955, 16; G. Devoto, *Gli antichi italici*, Firenze ^{3}1967; A. Millán de Fraboschi, *Organización primitiva de los pueblos indoeuropeos y la socio-política de Roma*: AHAM 17, 1 (1972) 148-209: las tribus romanas primitivas, elementos étnicos de la fundación de Roma. Organización social y politica. A. Alföldi, *La struttura politica di Roma nei suoi primordi*: RAL 27 (1972) 307-333, son muchos los vestigios que se observan en Roma del mundo indoeuropeo; su principio theriomorfo, el lobo y la cabra; dos reyes fundadores (cf. Th. Prince Falmagne, *Les jumeaux fondateurs de Rome*: CEA 3 (1974) 17-22); dos dioses de la guerra, *lanus, Mars*; dos grupos étnicos, todo ello propio de la edad de piedra. Una transformación profunda surge con el alba de los metales. El herrero que sabe fabricar armas de una eficacia desconocida hasta entonces, tiene poderes mágicos, como Hefaistos en el Asia Menor, y Vulcano en Roma.

Cf. en general: P. Fabré, *Hist. Génér. des Religions*, dirigida por M. Gorce y R. Mortier, vol. II, Paris 1944; A. Grenier, *Le génie romain dans la religion, la pensée et l'art*, Paris 1925; N. Turchi, *La religione di Roma antica*, t. XVIII de la Storia di Roma, Bolonia 1939; H. J. Rose, *Ancient Roman Religion*, London 1948; Mire. Eliade, *Traité d'Histoire des Religions*, Paris 1948; M. Marconi, *Riflessi mediterranei nella piu arcaica religione laziale*, Milano 1939; V. Basanoff, *Les dieux des Romains*, Paris 1942. <<

[13] Cf. Fest. p. 318, 15 Müll.: Scena ab aliis, a quibusdam sacena appellatur, dolabra pontificalis. <<

[14] Cf. J. Le Gall, *Le Tibre fleuve de Rome dans l'antiquité*, Paris 1952, 41. <<

[15] Según T. N. Gantz, *Lapis niger. The tomb of Romulus*: PP 29 (1974) 350-361, el monumento del que forma parte el

Lapis Niger parece haber sido construido por los reyes etruscos para honrar a algún héroe local cuya sepultura se suponía en aquel lugar. Destruido por los Galos en 390, el monumento fue restaurado y consagrado a Rómulo en el s. III o II. Sufre otra nueva destrucción con el incendio del 52 a. C. La existencia de una sepultura del fundador mítico se sentía como algo molesto. Venerado como dios por los Julios, Rómulo no debía de tener sepulcro. Sin embargo subsistió la idea de la sacralidad del lugar, de *ahí el revestimiento del suelo* conocido bajo el nombre de *Lapis Niger*. <<

[16] La *Ficus Ruminalis* y la *porta Romana* que llevaba al Tíber, nombres formados sobre la radical *rum-/rom-* que vemos luego en Rómulo y Roma, relacionado con el gentilicio etrusco *ruma*. Por tanto el nombre de la ciudad de *Roma*, está relacionado en sus orígenes con el Palatino. Sus elementos salvajes de la antigua religión los observa H. Usener, *Italische Mythen*, 1875; y en *Götternamen*, 1895; C. Clemen, *Die Tötung der Vegentationsgeisters in der röm Religion*: Rh. M. (1930) 333 s; E. Bickel, *Oer Altröm. Gottesbegriff*, Leipzig 1921; L. Deubner, *Zur Entwicklung der Altröm. Religion*: Neue Jahrb. f. Philol. *(1911) 321* s; M. Grant, *Roman myths*, Harmondworth 1973. <<

[17] Liu. 1, 10, 5-6. <<

[18] *Fest*. 273, L2; cf. Cato en *Fest*. 144, 14 s y 126, 3. *Mundus* parece también relacionado con el etrusco *mundu*, cf. F. Castagnoli, *Roma quadrata*, en Studies… D. M. Robinson I, Saint-Louis 1951, 389-399; W. Fowler, *Mundus petet*: JRS 2 (1912) 25 s. <<

[19] Liu. 1, 4, 7; 8, 9, 6. <<

[20] Cat. en Macrob. 1, 10, 16. <<

[21] Liu. 1, 7, 8. <<

[22] Varr. L. L. 5, 84, ed. comentada por J. Collart, Paris 1954, 49-50. <<

[23] Liu. 1, 8, 5-6. Cf. R. E. A. Palmer, *The King and the Comitium; a study of Rome's oldest public document*, Historia. Einzelschriften, Heft 11, 1969. Rómulo establece un *asylum inter duos lucos* (p. 27). Habla del *lapis niger* y del *comitium*. Cf. A. Alföldi, *Das frühe Rom und die Latiner*, tr. del ing. por Fr. Kolb, Darmstadt 1977; U. Lübtow, *Das römische Volk, sein Staat und sein Recht*, Frankfurt 1955; P. Di Francisci, *Primordia ciuitatis*, Roma 1959; L. R. Taylor, *Local cultus in Etruria*: Pap. and Monagr. Amer. Acad. Roma, 2 (1923); C. Clemen, *Die Religion der Etrusker*, Bonn 1936. <<

[24] Plut. *Rom*. 9; Piso, fr. 5 (Hist. Rom. rel. H. Peter.). <<

[25] Varr. *L. L.* 6, 24: «*Feriae non populi, sed montanorum modo*». <<

[26] Fest. p. 458, L; Seru. *Ad Aen*. 6, 783. <<

[27] Liu. 1, 19, 5. Egeria, ninfa de la fuente (Virg. *Aen. 1,* 775) era considerada como esposa (Ovid. *Met*. 15, 482) o amante (Serv. *Ad Aen*. 7, 768) o consejera de Numa (Quintil. 2, 4, 19). Sin embargo de Liv. 1, 19 y 21 se deduce que todo ello era una ficción ideada por Numa para que el pueblo le recibiera las leyes y las normas religiosas como inspiradas por la divinidad. Cf. el libro ya antiguo pero fundamental de Wagner, *De Egeriae fonte et specu eiusue saltu*, Marb. 1824. <<

[28] Liu. 1, 21, 5; Varr. *L. L.* 5, 45; 7, 3; Liv. 1, 21; Gell. 10, 15, 3; Ouid. *Fast*. 5, 621-662; A. Groth, *Der Argeerkultus*: Kl. 22 (1929) 303 ss. <<

[29] Liu. 1, 33, 6. <<

[30] Varr. *L. L.* 5, 45-54. <<

[31] Sobre la Roma de las cuatro regiones cf. esta obra vol. I, 14. <<

[32] C. Bémont, *Les enterrés vivants au Forum Boarium*: Mél. d'arch. et d'hist. de l'Ecole Fr. de Rom. 72 (1960) 133-136. <<

[33] Plut. *Marcel.* 3, 4: «… pues siendo así que nada admitían de los bárbaros ni de los extranjeros, sino que siguiendo principalmente las opiniones de los griegos eran píos y humanos en las cosas de la religión, al estar ya próxima la guerra se vieron en la necesidad de obedecer a unos oráculos de las sibilas, y, según ellos, a enterrar vivos, en la plaza que llaman de los Bueyes, a dos griegos, varón y hembra, y del mismo modo a dos galos: por los cuales griegos y galos hacen aún hoy en el mes de noviembre ciertas arcanas e invisibles ceremonias». <<

[34] Liu. 22, 57, 4. <<

[35] Plut. *Quaest. Rom*. 83. <<

[36] Tac. *Ann*. 12, 24; sobre el *Pomerium* cf. esta obra vol. I, pp. 19-22. <<

[37] Cf. esta obra vol. I, p. 20. <<

[38] Liu. 1, 20, 1-3; E. A. Burris, *A Study of primitive Elements in Roman Religion*, London 1931. <<

[39] Propert. 4, 1, 9-10. <<

[40] Ouid. *Fast*. 3, 15-40. <<

[41] Ouid. *Fast*. 2, 571-582. Cf. R. Schilling, *Ovide interprète de la religion romaine:* REL 46 (1968) 222-235: Cuando Ovidio compone los *Fastos* el sincretismo triunfa, y la religión romana debe acomodarse a los mitos de importación extranjera. El poeta debe confrontar los ritos y los mitos. Esto se ve en tres ejemplos: en las ceremonias previstas para los muertos (*Lemuria* y *Feralia*) el rito domina hasta el punto de excluir al mito; en los *Vinalia*, el rito esencial, la efusión del vino, está en perfecta concordancia con el mito (institución de los *Vinalia* por Eneas en el combate con Majencio), y por

fin, la liturgia de la *Mater Matuta* ha sido respetada escrupulosamente por el poeta, que se ha contentado con una especie de superimpresión mitológica.

Cf. *Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine*, Colloquia de Strasburgo, 9-11 de junio de 1971, Paris 1973; G. S. Kirk, *Myth. Its meaning and functions in ancient other cultures*, Cambridge 1970; W. Will, *Die Römer: Mensch um Gottheit in den Religionem*, Univ. Bern 1942, 153-179: la religión romana da una importancia considerable a la magia y a la ofrenda previa. Se interesa más por el *numen*, es decir por la potencia actuante de la divinidad, que por la divinidad misma. Posee un ritual muy completo, pero ningún dogma. Es totalmente diferente de las religiones extranjeras, sobre todo de la griega, pero las va acogiendo en su seno. El genio de Augusto realizó una creación religiosa, que permitió el desarrollo del cristianismo. <<

[42] Desde Cicerón a Augusto la palabra *numen* se emplea siempre con un genitivo especificativo de un dios *Iouis, Cereris*, etc. y excepcionalmente de una colectividad: *numen populi Romani, n. senatus*. No indica una cualidad inherente a un dios, sino la expresión de su voluntad: poder divino; *Fest*. 178, 9: «quasi nutus dei et potestas dicitur»; y Varr. *L. L.* 7, 85: «Numen dicunt esse imperium, dictum ab nutu, quod cuius nutu omnia sunt, eius imperium maximum esse uideatur: itaque in Ioue…». Pero en la época imperial cobró el valor concreto de «divinidad». Cf. Liu. 7, 30, 20: «Adnuite, patres conscripti, nutum numenque uestrum - et iubete sperare…» G. Dumézil, *La Rel. Rom. Arch*. 36-48. <<

[43] Seru. *Ad Aen. 2,* 351, G. Graneris, *Grecia e Roma nella storia delle religioni*, Roma 1970. <<

[44] Cf. J. Bayet, *Hist. pol. et Psych. de la rel. rom., 56*. <<

[45] Cf. infra, dioses *certi* (p. 158). «Non Tutilinam quam ego ipse inuoco quod meae aures abs te obsidentur» (Varr. *Menip.* fr. 217). «Tutilina a tuendo dicta» (*Non.* 47, 24). «Tutus deus a tutando» (*Ib.* 47, 28); M. Grant, *The world of Rome*, London 1960, habla ampliamente sobre la cultura romana, y al tratar la religión la relaciona esencialmente con el patriotismo; C. Koch, *Römische Juppiter Sonderausgabe*, 1968: contra la opinión general de que la religión romana carece de mitos, porque está en cierto modo «subdesarrollada», el autor considera que ha sido voluntariamente «desmitificada» y se esfuerza en encontrar vestigios de una mitología romana. Es una cuestión que han puesto a la orden del día los trabajos de Dumézil y de Altheim, y que todavía no ha terminado de discutirse. La segunda parte de la obra está destinada a Júpiter romano que precisamente, según Koch ha sufrido una «mutación del mito a la idea política». Trata de probar que Júpiter Capitolino es una creación política deliberada. Los romanos han cambiado la idea forjada por griegos e itálicos de Zeus-Júpiter y se han creado un dios supremo, prácticamente privado de mitología y preocupado únicamente de la grandeza del Estado romano. <<

[46] Liu. 5, 50, 5. <<

[47] *Fest. Paul.* 384-5 L^2. <<

[48] M. Leenhardt, *Hist, géneral des religions de M. Gorce et R. Mortier* II, Paris 1948, 114-117; M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, Paris 1949; R. Pettazzoni, *Mythes des origines et mythes de la création*, en *Proced.* 7 *Congress for the history of religions*, Amsterdam 1951, 67-68. <<

[49] Dion. Hal. 2, 18-20. <<

[50] Así Dumézil, *La Rel. Arch. Rom.*, 63-75 y lo explica aplicándolo a los *Matronalia*, en contra de H. J. Rose, *Myth*

and Ritual in classical civilization: Nem. 4 (1950) 281-287, que niega la existencia de los mitos en Roma. <<

[51] Th. Mommsen, *Hist, de Roma* I, Madrid 1960, 51-52. <<

[52] G. Dumézil, *Servius et la Fortuna*, Paris 1943, 189-193. J. Bayet en un estudio sobre *Les Cerelia, altération d'un culte latin par le mythe grec*, en *Croyances et rites dans la Roma antique*, Paris 1971, expone «la impotencia romana de pensar míticamente», y sostiene que «en Roma, cuando el mito aparece con un sentido religioso, se presenta de ordinario como sobreañadido, incluso en pleno período augusteo que se autodefine como integrado». En este ensayo se encuentra también un recurso convincente al «psicoanálisis del fuego» para esclarecer un ritual desprovisto de etiología válida: la suelta de las zorras llevando sobre sus lomos heno encendido en el circo máximo, durante los juegos de Ceres. M. Grant, *Myths of the Greeks and Romans*, London 1962. Una selección de mitos significativos, el concepto de mito lo extiende también a las leyendas. <<

[53] Liu. 1, 21, 1 y 4: Et Fidei sollemne instituit. Cf. G. Dumézil, *Mitra et Varuna*, cap. II, y resumido en *Mythe et épopée* I, 1968, 274-78. <<

[54] G. Dumézil, *L'Héritage indoeuropéen*, Rome 1949, 127-142. <<

[55] Liu. 1, 24-26. <<

[56] G. Dumézil, *Mythe et épopée* I, 278-280, en contra de la hipótesis de H. J. Rose que pretende ver en la lucha de los Horacios y Curiacios un ingenioso relato formado a partir de unos nombres geográficos como *Tigillum sororium, Pila Horatia, Ianus Curiatius; L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, Paris 1968; Id., *Idées romaines*, Paris 1968. <<

[57] Hegel, *Lecciones de filosofía de la hist. universal* II, 61. <<

[58] Walter F. Otto, *Dionysos. Mythos und Kultus*, 2.ª ed. Frankfurt a. M., 24. <<

[59] F. Klingner, *Rom als Idee*, en *Röm. Geistwelt*, München 1956, 570; cf. también L. Díez del Corral, *La función del mito clásico en la literatura contemporánea*, Madrid 1957, 31-52. <<

[60] G. Dumézil, *Tarpeia*, Paris 1947. <<

[61] Liu. 1, 39-48. <<

[62] L. Euing, *Die Sage von Tanaquil*, Frankfurt a. M. 1933; G. Dumézil; *Déesses Latines* (Mater Matuta, Diua Angerona, Fortuna Primigenia, Lua Mater) *et Mythes védiques*, Bruxelles 1956. <<

[63] Liu. 1, 12, 9-10. <<

[64] Liu. 7, 6, 1; 1, 12, 10; Varr. *L. L.* 5, 148-150 donde recoge la triple leyenda: Nam et Procilius non idem prodidit quod Piso, nec quod is Cornelius secutus. A Procilio relatum in eo loco dehisse terram et id ex S. C. ad haruspices relatum esse; responsum deum Manium postilionem postulare, id est ciuem fortissimum eo demitti. Tum quendam Curtium uirum fortem armatum ascendisse in equum et a Concordia uersum cum equo eo praecipitatum; eo facto locum coisse atque eius corpus diuinitus humasse ac reliquisse genti suae monumentum. Piso in Annalibus scribit Sabino bello, quod fuit Romulo et Tatio, uirum fortissimum Mettium Curtium Sabinum, cum Romulus cum suis ex superiore parte impressionem fecisset, in locum palustrem, qui tum fuit in Foro antequam cloacae sunt factae, secessisse atque ad suos in Capitolium recepisse; ab eo lacum Curtium inuenisse nomen. Cornelius et Lutatius scribunt eum locum esse fulguritum et

ex S. C. septum esse: id quod factum esset a Curtio consule, cui M. Genucius fuit collega, Curtium appellatum. <<

[65] Cato, *R. R.* 139. <<

[66] Virg. *Georg.* 3, 1; Seru. *ib.*: «Palem Vergilius feminino appellat. Alii, inter quos Varro, masculino genere, ut hic Pales». <<

[67] Suet. *Aug.* 70, 1. <<

[68] Suet. *ib.* 2. <<

[69] Plut. *Numa*, 8. <<

[70] Tac. *Germ.* 9; August. *Ciu. Dei*, IV, 31, 2: «Dicit enim (Varro) antiquos Romanos plus annos centum et septuaginta deos sine simulacro coluisse. 'Quod si adhuc-inquit-mansisset, castius dii obseruarentur'. Cui sententiae suae testem adhibet inter cetera etiam gentem Iudaeam: nec dubitat eum locum ita concludere, ut dicat, qui primi simulacra deorum populis posuerunt, eos ciuitatibus suis et metum dempsisse, et errorem addidisse; prudenter existimans deos facile posse in simulacrorum stoliditate contemni». En este sentido analiza también Le Bonniec el *Adv, Nat*. 3 á 4 de Arnobio (H. Le Bonniec, *Tradition de la culture classique. Arnobe témoin et juge des cultes païens*: BAGB (1974) 201-222); el antropomorfismo de las religiones paganas es absurdo e inmoral, dice Arnobio, y ofende a los dioses que pretenden honrar. Los mitos célebres son obscenos y grotescos. El culto a los dioses, los templos, las estatuas, las ofrendas, los sacrificios, los juegos escénicos, todo ello está desprovisto de sentido y es sacrilego. Quizás el juicio de Arnobio carece del sentido del simbolismo y es una exigencia de pureza que no era fácil practicar antes de la adopción del Evangelio. <<

[71] G. Dumézil, *La Rel. Rom. Arch.*, 42-45. Es evidente que Roma estos objetos no los tomó nunca por los dioses, sino por sus símbolos. Así se desprende claramente de Arnobio y

de su lugar paralelo de Clemente de Alej. en *Logos Protrepticos* (4, 46), de ahí se deduce claramente lo que Varrón decía: no que la lanza fuera entre los antiguos romanos su dios Marte, sino la mejor figuración de Marte; sentido que también tienen las siguientes expresiones de Arnobio cuando enumera diversos objetos que en otros pueblos son el símbolo de los dioses: «Lignum Icarios pro Diana, Pessinuntios silicem pro Deum matre, pro Marte Romanos hastam, Varronis ut indicant Musae atque ut Aethlius memorat». Algo así como, entre nosotros, no adoramos la cruz por ser Dios, sino porque es el símbolo de nuestra redención. El orante ante una cruz no se dirige a ella sino a Quien en ella murió y nos redimió. Cf. H. A. Musurillo, S. J., *Symbol and Myth in ancient Poetry*, London 1961; estudia a Sófocles, Esquilo, Horacio y Juvenal y otros poetas. G. S. Kirk, *Myth. Its meaning and functions in ancient and other cultures*, Cambridge 1970; cf. REL 50 (1972) 396 s; F. della Corte, *Mitología Classica*, Milano 1972. <<

[72] Tac. *Germ*. 9, 3. <<

[73] Liu. 1, 4, 9-52. <<

[74] Varr. *L. L.* 6, 18; Macrob. 1, 11, 36. <<

[75] Varr. *L. L.* 6, 27. <<

[76] Varr. *L. L.* 6, 22. <<

[77] Varr. *L. L.* 6, 18. Ovidio en los *Fastos* hace verdaderos prodigios de poeta psicólogo y de anticuario para dar una de las obras más hermosas y más interesantes de la literatura latina. <<

[78] Varr. *L. L.* 6, 45; Seru. *Ad Aen. 4,* 188. <<

[79] Ouid. *Fast*. 6, 473-562. Cf. M. Halberstadt, *Mater Matuta*, en Frankf. Stud. 2, *Rel. u. Kult. des Antike*, 7, 1934. <<

[80] G. Dumézil, *Déesses Latines et Mythes védiques*, Bruxelles 1956 y ahora también en *La Re. Rom. Arch*., 63-75; 343-345. <<

[81] G. Dumézil, *Rel. Rom. Arch*., 340-343. <<

[82] Id., *ib*. 58-59; 424. <<

[83] Id., *ib*. 282; *Lua Mater*, en *Déesses Latines*, etc., 99-115. <<

[84] Cic. *Tusc*. 1, 65: «Homerus humana ad deos transferebat; diuina mallem ad nos». <<

[85] Liu. 1, 55, 2-3: In Termini fano non addixere. <<

[86] Liu. 1, 55, 4. <<

[87] G. Dumézil, *Horace et les Curiaces*, 1942, 65-68. <<

[88] G. Dumézil, *Naissance d'Archanges*, 1945, 181-188. <<

[89] G. Dumézil, *Servius et la Fortune*, 1943, 190-193. <<

[90] Fest. 289, 15 Müll. cf. Cic. *Verr*. 4, 7; *De Or. 2,* 184. <<

[91] Gell. 4, 9, 1. Cf. 6 Morel. <<

[92] Gell. 4, 9, 2. <<

[93] Cic. *Nat. D.* 2, 72; y Gell. 4, 9, 3: Sed praeter ista, quae Nigidius dicit, alio quodam diverticulo significationis «religiosus» pro casto atque obseruanti cohibentique sese certis legibus finibusque dici coeptus. <<

[94] Sall. *Cat. 12*, 3. <<

[95] Plin. *Paneg*. 1, 1. Al romano lo envuelve siempre un ambiente de religiosidad. Merece citarse esta bella página de Fustel de Coulanges: «Su casa era para él lo que para nosotros el templo, estando en ella su culto y sus dioses. Su hogar era un dios; las paredes, las puertas, el umbral, otros tantos dioses; los hitos que limitaban su campo, también dioses; el sepulcro, un altar, y sus antepasados seres divinos. Cada una de sus acciones ordinarias era un rito, y su día entero

pertenecía a la religión. Por la mañana y por la tarde, invocaba a su hogar, a sus penates, a sus mayores, y tanto al salir de su casa, como al volver a ella, les dirigía una oración. Cada comida era un acto religioso que compartía con sus divinidades domésticas: el nacimiento, la iniciación, la investidura de la toga, el matrimonio y los aniversarios de todos los acontecimientos eran actos solemnes de su culto. Salía de su casa, y apenas podía dar un paso sin encontrar un objeto sagrado: ya una capilla, ya un árbol herido en otro tiempo por el rayo o ya un sepulcro; unas veces tenía que recogerse interiormente y rezar una oración, y otras volver los ojos y cubrirse la cara para evitar la vista de un objeto funesto. Todos los días sacrificaba en su casa, todos los meses en su curia, y muchas veces al año en su *gens* o en su tribu. Además de todos estos dioses, tenía que tributar culto a los de la ciudad, resultando que en Roma había más dioses que ciudadanos», Fustel de Coulanges, *La ciudad antigua*, Madrid 1968, 187. <<

[96] Seru. *ad Georg*. 3, 456. De este carácter práctico y accional de la religión romana, dice A. Grenier: Las relaciones de los romanos para con sus dioses no importan ni un conocimiento acabado de ellos, ni siquiera actos de amor, ni sentimiento alguno emocional. Los deberes para con los dioses «no es cosa de mero pensamiento, no es necesario que los conozca, y es menos todavía un sentimiento, no consiste en que se los ame, el tal deber no es otra cosa que acción» (Albert Grenier, *El genio romano en la religión, el pensamiento y el arte*, México 1961, 91. <<

[97] Cf. Cic. *Nat. D.* 1, 116: Quae porro pietas ei debetur, a quo nihil acceperis?… Qui (di) quamobrem colendi sunt, non intellego, nullo nec accepto ab iis neque sperato bono. <<

[98] Seru. *Ad Aen.* 2, 715, refiriéndose a las autoridades de Terencio y Estacio. Cic. *Nat. D.* 1, 117. La nota dominante del temor en la religión romana la expresa así Fustel de Coulanges: «El romano es sumamente religioso, y no nos referimos al hombre pobre de ánimo, a quien la miseria y la ignorancia tuvieran sumidos en la superstición, sino al patricio, al noble, poderoso y rico, al patricio, que, sin perjuicio de ser un día guerrero, magistrado, cónsul, agricultor y comerciante siempre en todas partes era sacerdote y tenía su pensamiento fijo en los dioses. Patriotismo, amor al odio, por muy poderosas que fueran en su alma esas pasiones, todas eran dominadas por el temor a los dioses» (Fustel de Coulanges, *La ciudad antigua*, Madrid 1968, 16). <<

[99] Seru. *Ad Georg.* 1, 261. <<

[100] Plin. *N. H.* 28, 27. <<

[101] Censorin. *De Nat. Deor.* 3, 4. <<

[102] Cic. *Nat. D.* 2, 72. <<

[103] Cf. supra el diálogo entre Numa y Júpiter, pp. 129 y 142. <<

[104] Cic. *Nat. D.* 1, 117. Esta fidelidad romana resultaba muchas veces trágica. Esta *fides* es la que lleva a Eneas por todos los avatares de sus peregrinaciones y de su abandono de Dido (*Aen.* 4, 271-276; 340-361) y sus guerras con Turno. Eneas debe cumplir la voluntad de los dioses para establecer en el lugar elegido a los *penates* troyanos que lleva consigo y tiene la misión de establecer y venerar en sus nuevas sedes (cf. Fustel de Coulanges, *La ciudad antigua*, 127); y A. Grenier escribe: «La religiosidad de Eneas se manifiesta en todas partes de la Eneida. No hay lugar por donde pase que no evoque a los dioses, no dando jamás un paso sin que los consulte para obrar según su voluntad. Esta sumisión a la

voluntad de los dioses sin duda es para alguno objeto de desesperación, pero precisamente en esa sumisión está la razón de la grandeza de Roma, y la que la llevará a ser la dueña del mundo. En esta sumisión se halla la razón de que estando perdidamente enamorado de Dido se sobreponga a esta pasión para seguir el camino trazado por el hado. Por su sumisión a los dioses, Eneas no puede ser el amante digno de la más apasionada de las mujeres, por lo que su figura se desdibuja quedando sola la de Dido. Sin embargo Eneas, con su sumisión, austeridad y valor en saber superar los obstáculos que a cada paso se le presentan, encarna a toda Roma». La *fides* y la *pietas* son los pilares en que se basa la religiosidad y por ende la grandeza de Roma. Cf. como ejemplo de sumisión trágica al juramento el caso de Régulo, Cic. *Off.* 3, 99-115. Pero un romano no puede faltar a su palabra, porque la empeña en la presencia de Júpiter. <<

[105] Cic. *Nat. D.* 1, 3; 115-116. <<

[106] ¿*Qué* es lo que espera el hombre de los dioses? El gobierno y el orden general del mundo, el cuidado y providencia especial sobre la vida de los hombres: nam et fruges et reliqua quae terra pariat, et tempestates ac temporum uarietates caelique mutationes, quibus omnia quae terra gignat maturata pubescant, a dis immortalibus tribui generi humano putant (philosophi atque nobiles). Cic. *Nat. D.* 1, 4. <<

[107] Cic. *ib*. <<

[108] Séneca, *Ep*. 41, 3. <<

[109] Plin. *N. H.* 12, 2, 1. <<

[110] Lucr. 5, 76. <<

[111] Virg. Georg. 1, 476; cf. J. Marquard, *Le culte chez les romains, 2* vol., Paris 1889. <<

[112] Cic. *Diu*, 1, 111; Liv. 5, 32, 6; 5, 50, 5. <<

[113] Virg. *Aen*. 9, 34. <<

[114] Cato, *R. R*. 139. <<

[115] Catul. 18, 1; cf. *Aen*. 9, 4; Serv. *ib*. «numquam est lucus sine religione». <<

[116] Liu. 1, 50, 1; 52, 5; 7, 25, 5. <<

[117] Liu. 6, 20, 11; 7, 41, 3. <<

[118] Dionis. 3, 32. <<

[119] Cic. *Leg*. 2, 8. <<

[120] Cic, *Leg*. 2, 10. <<

2. El culto privado

[1] Cf. Cicerón reconociendo el mérito de investigador de Varrón, en *Acad.* 1, 9: «aetatem patriae, tu descriptiones temporum, tu sacrorum iura, tu sacerdotum, tu domesticam, tu bellicam disciplinam, tu sedum, regionum, locorum, tu omnium diuinarum humanarumque rerum nomina, genera, officia, causas aperuisti…». <<

[2] Se cree que Numa sintió el influjo de la filosofía pitagórica, con lo cual la orientación religiosa de Numa sería en cierta manera de signo griego. Eso es inverosímil, porque Pitágoras es del tiempo de Tarquinio el Soberbio. Por tanto toda la orientación de Numa es de carácter romano (Cic. *Rep. 2,* 28), por lo cual añade: «Di immortales, quantus iste est hominum et quam inueteratus error! Ac tamen facile patior non esse nos transmarinis nec importatis artibus eruditos, sed genuinis domesticisque uirtutibus» (*Rep.* 2, 29). La complacencia del valor de las cosas romanas, cultura, religión la expresa Cicerón varias veces, cf, *Rep.* 2, 30; *De Or.* 1, 4; *Tusc.* 1, 1; etc. <<

[3] *Stips* es una moneda acuñada de poco valor, como la *uncia* y el *as*. Se daba como limosna a los pordioseros (Séneca, *De Vit. Beat.* 25), a los miembros de la cofradía de Isis, o a los galos de Cibeles que van por las calles de Roma (Val. Max. 7, 3, 8; Cic. *Leg.* 2, 9 y 16). En sentido más concreto es el donativo para asistencia del culto, y se depositaba en los cepillos de los templos, que indicaban el destino: *stips Apollinis* (Liu. 25, 12, 14), *stips Dianae (CIL.* X, 3781). A los dioses acuáticos se les echaba en las fuentes. En ocasiones, como en nuestro caso, es una subscripción regular, con que las familias contribuyen al culto gentilicio. La *stips menstrua* es la cuota que pagan mensualmente los miembros de los colegios funerarios (*D.* 47, 22, 1, 1; *CIL.* XIV, 2112). También

se llama *stips* a las pequeñas monedas con que se obsequian los romanos el día primero de enero, felicitándose y deseándose *faustum felicemque annum* (Ouid. *Fast*. 1, 189 ss). <<

[4] Fest. 120 L². <<

[5] Liu. 5, 46, 2. <<

[6] Liu. 1, 7, 12-14. Seru. *Ad Aen*. 8, 269-270. Por lo cual parece que el Estado sucedería en la administración del culto en el Ara Máxima a los Potitios y Pinarios, por designación de Apio Claudio el ciego, Cf. J. Carcopino, *Aspects mystiques de la Rome Païenne*, 1941. <<

[7] Cf. J. Gagé, *Les Quinctii. L'imperium Capitolin*: REL 52 (1974) 110-148. <<

[8] Fest. 345 L². <<

[9] Dion. Hal. 9, 19, 3; cf. E. Samter, *Familienfeste der Griechen und Römer*, Berlin 1901. <<

[10] Sobre el concepto de la *Gens*, cf. esta obra vol. I, 115-118. <<

[11] Fest. 434, L²; A. De Marchi, *Il culto privato di Roma Antica, I. La religione nella vita domestica, II. La religione gentilizia*, 2 vol. Milano 1903. <<

[12] Varr. *L. L. 7,* 88: «Vt suo quique ritu sacrificium faciat». <<

[13] Cic. *Leg*. 2, 27; cf. ib. 2, 40; 47-51. Cuando Clodio demolió la casa de Cicerón y en su solar puso la imagen de una prostituta de Tanagra diciendo que era la imagen de la Libertad, Cicerón dijo (*Dom*. 108-9): «Ista tua pulchra Libertas deos Penates et familiares meos expulit, ut se ipsa tanquam in captiuis sedibus collocaret? Quid est sanctius, quid omni religione munitius, quam domus uniuscuiusque ciuium? Hic arae sunt, hic foci, hic penates, hic sacra,

religiones, cerimoniae continentur; hoc perfugium est ita sanctum omnibus, ut inde abripi neminem fas sit. Quo magis est istius furor ab auribus uestris repellendus, qui, quae maiores nostri religionibus tuta nobis et sancta esse uoluerunt, ea iste non solum contra religionem labefactauit…». La *domus* romana se considera como el hogar de los Penates y de los Lares: Hic est enim reditus, pontifices haec restitutio in domo, in sedibus, in aris, in focis, in dis penatibus recuperandis. Quorum si iste (Clodius) suis sceleratissimis manibus tecta sedesque conuellit… iam illi di penates ac familiares mei per uos in meam domum mecum erunt restituti (Ib. 143). Y orando a Jupiter Capitolino, Juno y Minerva, luego se dirige a los Penates: «Vosque, qui maxime (me) repetistis atque reuocastis, quorum de sedibus haec mihi est proposita contentio, patrii penates familiaresqute…». Penates de mis padres y de mi familia (ib. 144). <<

[14] Cato, *R. R.* 143: «Scito dominum pro tota familia rem diuinam facere». <<

[15] Libro fundamental sobre el culto privado sigue siendo el de A. de Marchi, *II culto privato di Roma antica*, I-II, 1896-1903, y N. Turchi, *La Religione di Roma antica*, 1932, «Il culto privato», 11-34; cf. M, Renard, *Croyances, supertitions du table dans la Rome antique*, Coll. Latomus, 46, 1961; K. Meister, *Die Hausschwelle in Sprache u. Religa der Römer*, Heidelberg 1925. D. G. *Orr, Roman domestic religion. A study of the Roman household deities and their shrines at Pompei and Herculanum*. Diss. Univ. Maryland College Park 1972. <<

[16] Censorin. *De Die Nat*. 3, 1, que toma la idea del libro de Granius Flaccus *De Indigitamentis*, que había dedicado a César. <<

[17] Varr, en Arnob. 3, 41. <<

[18] Apulei. *De Gen. Socr*. 15; sobre las Manes cf. Seru. *Ad Aen*. 3, 63. <<

[19] *Carm. Fr. Aru*; Varr. *L. L.* 6, 2. <<

[20] Paul. Fest. 273, 7. <<

[21] Varr. L. L. 5, 74; Lact. *Inst*. 1, 20, 35; Auson. 27, 7, 9: «Genius domum Larunda progenitus Lar». El concepto de *Mater Larum* es reciente, puesto que en la religión romana están descartadas las filiaciones entre los dioses, cf. L. Ross Taylor, *The mother of the Lares*, Amer. Journ. of Archeol. 29 M1925) 299-313; Origen de los Lares, desarrollo de su culto en E. Tabeling, *Mater Larum, zum Wesen der Larenreligion*, Frankfurt 1932; U. Pestalozza, *Mater Larum e Acca Larentia*: R. Inst. Lombardo di Scienc. et Lett. Rendic. 46 (1953) 905-960; V. Ribezzo, *Etrusco-Lat. Lar, Lara, Larunda*: Riv. Ind. Gr. It. (1937) 156 ss; A. Rallo, *Lasa. Iconografía ed esegesi*, Florencia 1974. El autor examina trece documentos en que aparece el nombre de *Lasa* + epíteto, doce de ellos son espejos y el hígado de Placencia. Los espejos pertenecen al último tercio del siglo IV. Pretende separar los *Lasas* del mundo funerario. La aparición de Turan-Afrodita-Helena en torno de los *Lasas* les da el aspecto de coquetería. No parece relacionarlos con los *Lares*, tesis sostenida recientemente por Heurgon (J. Heurgon, en *Mélanges Piganiol*, II, Paris 1966, 655-664); ni los refiere a *Lara*, ninfa, madre de los Lares, cf. Ouid. *Fast*. 2, 599 s, texto que no recuerda el autor. Dos espejos ponen cara a cara *Lasa Vecu*, la latina *Vegoe*, y *Lasa Menrva* (Minerva). Los Lasas aparecen explicados con epítetos *Lasa racuneta, Selvans sanxuneta*, que parecen indicar el lugar donde era venerado. Concluye indicando que *Lasa* significa «ninfa». Cf. F. H. Fairault-Massa: REL 53 (1975) 47-50. <<

[22] Cat. *R. R.* 2, 1; 243, 2. <<

[23] Pl. *Mil. Gl.* 1339. <<

[24] Pl. *Mere.* 836-837. <<

[25] Id., *ib.* 865. <<

[26] Pl. *Rud.* 1206-1207. <<

[27] Pl. *Trin.* 39-41. <<

[28] Aul. 1-39; 386-387. En el primero de los dos lugares citados resume así el cometido del Lar doméstico: «Yo soy el Lar doméstico de esta casa de donde me veis salir. Ya hace muchos años que habito aquí y he protegido al padre y al abuelo de éste que vive ahora en ella. El abuelo de este hombre me confió un gran tesoro que ocultó bajo el hogar, suplicándome que se lo guardará. El hombre murió pero era tan avaro que no quiso revelar la existencia de aquel tesoro ni a su propio hijo, prefiriendo que viviera en la miseria. Le dejó, eso sí, un pequeño campo, para que siguiera tirando con muchas penas y trabajos. Cuando hubo desaparecido el que me confió el tesoro, comencé a observar si el hijo me trataría con más honor que lo había hecho su padre. Pero fue todo lo contrario, porque cada día iba disminuyendo mi culto y cercenando el obsequio a mis honores yo también hice lo mismo, y murió. Este dejó un hijo, el actual propietario de la casa, retrato fiel de su abuelo y de su padre. Pero tiene una hija que todos los días me suplica, ofreciéndome incienso, vino y otros obsequios de este orden; y me agasaja incluso con coronas. Para recompensarla yo hice que Euclión descubriera el tesoro, para que pueda casarla más fácilmente». No está por tanto en lo cierto A. Grenier (*Le Génie romain*, 441) al escribir: «Les Lares sont les dieux du dehors, tandis que les Pénates sont les dieux de l'intérieur. Leur domaine à la ville, c'est la rue et la place publique; à la campagne, les champs, les chemins, les carrefours… Ils protègent les serviteurs, les esclaves, et tous ceux qui, étrangers par le sang et exclus par là

des cultes du foyer, n'en font pas moins partie de la *familia*». Cf. W. Warde Fowler, *The origin of the Lar Familiaris*, en *Roman Essays and Interpretations*, 1920, 56-64, piensa también que en un principio el Lar no tenía relación alguna con la casa, sino que estaba únicamente para atención de los esclavos. <<

[29] Pl. *Tritt*. 39-42 y *Mere*. 834. <<

[30] Enn. frg. 311 Baehr. <<

[31] Cf. Fol. 81 ss: Dion. *Ant. Rom*. 4, 2, 34; Ouid. *Fast*. 6, 625-636; Plin. *N. H. 36*, 27. <<

[32] Zosimo, *2*, 3, entre el reinado de Tullo Hostilio al final de la monarquía, cf. mi introducción al *Carm. Saec*. de Horacio. Esta gente procedía de la Sabina, cf. Val. Max. 2, 4, 5 que atribuye la inspiración de los *Ludi Saeculares* a los Lares. Zosimo no habla más que de Vesta.

A. Piganiol, *Recherches sur les Jeux romains*, Strasbourg 1923.

S. Weinstock, *Ludi Tarentini und Ludi saeculares*, Glot. 1932, 40-52.

J. Gagé, *Recherches sur les Jeux séculaires romains*, Paris 1934.

G. B. Pighi, De *ludis saecularibus populi Romani Quiritium libri sex*, Milano 1941. <<

[33] Dion. *Ant. Rom*. 3, 70, 2. <<

[34] Tibul. 2, 1, 59; Cic. *Leg*. 2, 19 y 27; Seru. *Ad Aen*. 1, 441; 3, 302. <<

[35] Prol.:

«Ego sum custos et cultor domus cui fuero adscriptus,
aedes nunc istas rego, e quibus modo sum egressus»; cf. Pl. *Aul*. 3. <<

[36] Tibul. 1, 10, 15-18:

«Sed patrii seruate Lares: aluistis et idem,
    cursarem uestros cum tener ante pedes.
Neu pudeat prisco uos esse e stipite factos:

sic ueteris sedes incoluistis aui». <<

[37] Cic. *Leg*. 2, 19. <<

[38] *id. ib. 2,* 27. <<

[39] Varr. L. L. 6, 25; Isidor. *Orig*. 15, 2, 15; Schol. de Pers. 4, 28. <<

[40] Los «pertusa compita» de Persio, l. c. <<

[41] Cic. *Leg. 2,* 19 y 27; Virg. *Georg. 2,* 382; *CIL*. IX, 1618. <<

[42] Propert. 1, 23; Hor. *Sat. 2,* 3, 164; *Od*. 3, 23, 4. <<

[43] Pers. 4, 28. <<

[44] Propert. 4, 1, 23; *Aen*. 6, 741; 2, 116; el valor sustitutivo de estos muñecos dedicados a Mania, puede verse en Macrob. *Sat*. 1, 7, 34-35; G, Dumézil, *Quaest. Indo Italicae*, 10, *Offrendes et denombrement au carrefour*, Lat. 20, 1961, 262-265; L. Delatte, *Recherches sur quelques fêtes mobiles du calendrier romain*, 1937, 43-48. <<

[45] Plin. *N. H.* 213, 8; Ouid. *Fast. 2,* 615-616. <<

[46] Cic. *Dom*. 74; *De Pet. Cons*. 30; *CIL*. XIV, 2105. <<

[47] Cato, *R. R.* 5, 4; Dion. *Ant. Rom*. 4, 14, 35; Dio Cass. 55, 8; *CIL*, I, 602; Virg. *Catalept*. 5, 27; Colum. 11, 1, 19. <<

[48] Hor. *Sat. 2,* 6, 65; 2, 5, 12. <<

[49] Cic. *Tim*. 11, 38. <<

[50] Seru. *Ad Aen*. 3, 168: «ad ritum referri de quo Labeo in libris qui appellantur De diis animalibus, quibus ait esse quaedam sacra, quibus animae humanae uertantur in deos, qui appellantur animales, quod de animalibus fiant. Hi autem sunt dei penates et uitales». <<

[51] Agust. *Ciu. Dei*, 9, 11. <<

[52] Seru. *Ad Aen. 6,* 152; 5, 64; Prudent. *In Symm*. 1, 190. <<

[53] Cic. *Leg*. 2, 58, Isidor. *Orig*. 15, 11, 1; Seru. *Ad Aen*. 11, 206. <<

[54] Cic. *Phil*. 2, 75; *Rep*. 5, 7; Liu. 1, 29, 4; Tibull. 1, 3, 33; 2, 5, 22 y 42; Propert. 2, 30, 21; 5, 1, 28; 5, 8, 50; ya en Plauto, *Merc*. 834; Seru. *Ad Aen*. 2, 166; 154: «Penates sunt omnes di qui domi coluntur», cosa que no es exacta. <<

[55] Orelli, *Script*. 1589: «Sacro Siluano conseruatori Larium Penatium». <<

[56] Sall. *Cat*. 20, 11; Propert. 5, 10, 18; Hor. *Ep*. 1, 1, 13; 2, 2, 51; *Od*. 1, 12 43; 3, 29, 14; Ouid. *Fast*. 1, 136; 6, 95; *Trist*. 1, 330; *Pont*. 1, 1, 10; Martial, *9*, 18, 2. <<

[57] Tibull. 2, 5, 20 y 41. <<

[58] August. *Ciu. Dei*, 4, 27; 6, 5. <<

[59] Propert. 4, 8, 50; 4, 3, 54; Seru. *Ad Aen*. 1, 730; 7, 176; 9, 648; Isidor. *Orig*. 15, 3. <<

[60] Cato, *R. R.* 143; Plin. *N. H.* 28, 267; Tibul. 1, 10, 15; Ouid. *Fast*. 2, 633; 6, 305; Hor. *Epd. 2,* 65; *Sat*. 2, 5, 12; 2, 2, 64; Colum. 11, 1, 19; Suet. *Otho*, 6. <<

[61] Cic. *Cat*. 4, 18; *De Har. Resp*. 16; *Nat. D.* 2, 67; Ouid. *Fast*. 4, 317; Seru. *Ad Aen*. 2, 296; y en cuanto al salero, Hor. *Od*. 2, 16, 13; 3, 23, 9; Pers. 3, 25 con mis comentarios. <<

[62] Pers. 3, 26; Ouid. *Fast. 2,* 633; Cic. *Fin*. 2, 22; Val. Max. 4. 4, 3; *purae* indica «sencillas, lisas» en oposición a las vajillas cinceladas; cf. Ouid. *Fast*. 6, 309; Tibul, 1, 1, 38; Cic. *Verr*. 4, 2, 49. <<

[63] Hor. *Sat*. 2, 6, 65. <<

[64] Naeu. *frg*. 99 presenta pintando una *celia* con los Lares juguetones. Cf. láminas al final. <<

[65] Cat. *R. R.* 143; Propert. 5, 3, 53; Tibul. 1, 3, 34; 2, 1, 59; Plin. *N. H.* 21, 11; Iuuenal. 9, 138; 12, 86 ss. <<

[66] Paul. Diac. 69: «Donaticae coronae». <<

[67] Pl. *Aul. 24*. <<

[68] Pl. *Aul*. 24; 385; Trin. 59; Hor. *Od*. 3, 23, 3; *Sat*. 2, 5, 12; Tibul. 1, 3, 34; 1, 10, 15. <<

[69] Cf. Henzen, *Acta fr. Arualium*, 145; Cic. *Leg*. 2, 22; 1, 15 ss, Cf. notas 82-83. <<

[70] Tibul. 1, 1, 15-24:

«Flaua Ceres, tibi sit nostro de rure corona
spicea, quae templi pendeat ante fores;
pomosisque ruber custos ponatur in hortis,
terreat ut saeua falce Priapus aues.
Vos quoque, felicis quondam, nunc pauperis agri
custodes, fertis munera uestra, Lares.
Tunc uitula innumeros lustrabat caesa iuuencos:
nunc agna exigui est hostia parua soli.
Agna cadet uobis, quam circum rustica pubes
clamet 'io messes et bona uina date'», <<

cf. 1, 10, 26; 2, 1, 60; Pl. *Rud*. 1208; Hor. *Od*. 3, 27, 4; *Sat*. 2, 3, 165.

[71] Virg. *Aen*. 5, 743-745. <<

[72] *Cod. Theod*. 16, 10, 12. <<

[73] Pers. 5, 30 s; Propert. 5, í, 131; Petron. 60, por eso se aplica a los Lares el adjetivo *bullati*. <<

[74] Pl. *Mere*. 865; Mil. *Gl*. 1339; *CIL*. XII, 4320; XI, 3079. <<

[75] Ouid. *Trist*. 4, 8, 22; Propert. 3, 30, 21; Hor. *Sat*. 1, 5, 65. <<

[76] Pl. *Rud*. 1206; *CIL*. 725; Pl. *Aul*. 385. <<

[77] Varr. en Non. 531; Dion. *Ant. Rom. 4, 15, 4*. <<

[78] Cic. *Leg*. 2, 55. <<

[79] Liu. 8, 9, 6: Iuppiter, Mars pater, Quirine, Bellona, Lares, Diui Nouensiles, Di Indigetes, Diui, quorum est potestas nostrorum hostiumque. Dique Manes, uos precor… <<

[80] Propert. 3, 3, 11. <<

[81] Cf. Ouid. *Fast*. 5, 135. <<

[82] Henzen, *Acta…*, 122, *CIL*. III, 1422: «Fortunae Reduci Lari Romae aeternae». <<

[83] Henzen, *Acta…*, 86; *CIL*. III, 3460; 3463. <<

[84] *CIL*. VI, 440, nos recuerda una dedicación de un templo al Lar: «Aedem et Larem renouauit ex uoto». <<

[85] Liu. 40, 52, 5-6. <<

[86] Ouid. *Fast*. 5, 129-148; Plut. *Quaest. Rom*. 51 entera. <<

[87] Varr. L. L. 5, 74. <<

[88] Ouid. *Fast*. 5, 133-135. <<

[89] Plut. *Rom*. 21; *Quaest. Rom*. 51. <<

[90] Cf. Seru. *Ad Aen*. 12, 139. <<

[91] Scholl. Veron. *Ad Virg. Aen*. 6, 81 = Keil, 99, 1 y Peruner, *Hostia-Vesta*, 36. <<

[92] Liu. 40, 52, 4; Ouid. *Fest*. 5, 130. <<

[93] Iul. *Obs*. 41, Ouid. *Fast*. 6, 791; Varr. *R. R*. 1, 2; Propert. 2, 24, 11; Ouid. *Ars Am*. 2, 265; *Amor*, 1, 8, 99. <<

[94] *Mon. Ancyr*. 19: «In summa sacra uia». Cf. *ib*. 35, 2; Cic. *Nat. D*. 3, 63; Plin. *N. H*. 2, 16; Tac, *Ann*. 12, 24. <<

[95] *CIL*. VI, 1, 456: «Laribus publicis sacrum». <<

[96] Solin. 1, 23. <<

[97] Hor. *Od. 4,* 5, 35. Cf. G. Niebling, *De Laribus Augusti Magistri primi*: Hist. (1956); A. Alföldi, *Die zwei Lorbeerbäume des Augustus*, Bonn 1973. <<

[98] Plin. *N. H*. 3, 66; Suet. *Aug*. 30 y 31; Dio Cass. 55, 8; Hor. *Od*. 4, 5, 35; *CIL*. VI, 449-450; 452 del año 10. <<

[99] Pl. *Mere*. 834; Propert. 2, 30, 22. <<

[100] *CIL*. III, 5158. <<

[101] *CIL*. VI, 456-458. <<

[102] Isidor. *Orig*. 8, 11, 99. <<

[103] Cic. *Nat. D*. 2, 68; cf, Seru. *Ad Aen*. 3, 12; Isidor. *Orig*. 8, 11,. 99; Macrob. 3, 4, que define así a los Penates: «Per quos penitus spiramus, per quos habemus corpus, per, quos

rationem animi possidemus». Según Cicerón, en el texto citado, los poetas antiguos los llamaban «penetrales dei», así también Séneca, *Oed*. 265; *Phoen*. 340. <<

[104] Fest. 296-297 «penetrale sacrificium». Relacionados con otras divinidades de la casa, como los *Lares*, los *Manes* y el *Genius*, aparecen en Propert. 2, 30, 22; Tibul. 1, 3, 3334; cf. G. Piccaluga, *Penates e Lares*, en Studi e mater. di stor. d. religioni: 32 (1961) 81-97. <<

[105] Cf. Arnob. 3, 40; P. Boyancé, *Les Penates dans l'ancienne religion romaine*: REA 54 (1952) 112-113: *Études…* 66-70. <<

[106] Gell. 4, 1; Colum. *R. R.* 12, 4, 3. <<

[107] Seru. *Ad Aen*. 10, 212; 3, 177. En Petron. 29, 8, Trimalción tenía en el atrio un «grande armarium… in cuius aedicula erant Lares argentei positi Venerisque signum marmoreum». <<

[108] Seru. *Ad Aen*. 7, 59; 8, 13; *Catul*. 64, 289; Suet. *Aug*. 92, 1. <<

[109] Seru. *Ad Aen*. 2, 296. <<

[110] Cic. *Nat. D. 2,* 68. <<

[111] Tac. *Ann*. 15, 41. <<

[112] Plin. *N. H.* 28, 20, 81; Virg. *Aen*. 1, 703. <<

[113] Prob. en Virg. *Ecl*. 6, 31; Ouid. *Fast*. 6, 306; Hor. *Od*. 2, 16, 13; Pers. 3, 25; Val. Max. 4, 4, 3. <<

[114] Hor. *Od*. 3, 23, 5; 3, 15, 19. <<

[115] La receta para hacer los *liba* la recuerda Cato, en *R. R.* 75 y Virg. *Moret*. 45; Ouid. *Fast*. 6, 315. Cf. esta obra vol, II, 217. <<

[116] Cic. *Verr*. 4, 4 y 16. Cf. al fin láminas, p. 3. <<

[117] Suet. *Aug*. 92, 1. <<

[118] Seru, *Ad Aen*. 2, 514. <<

[119] Vir. *Aen. 2,* 293-297. <<

[120] Seru. *Ad Aen*. 3, 168. <<

[121] Suet, *Vitel. 2,* 5. <<

[122] Seru. *Ad Aen. 2,* 514. <<

[123] Isidor. *Orig*. 8, 11, 19. <<

[124] Cic. *Dom*. 57; cf. Seru. *Ad Aen*. 2, 514. <<

[125] Seru. *Ad Aen*. 6, 153. <<

[126] Cic. *Sest*. 20: «Penates patriique dei». <<

[127] Hor. *Sat. 2,* 5, 4; Propert. 3, 7, 3. <<

[128] Pl. *Mere. 834 ss*; Hor. *Od. 3, 27, 49*; Ouid. *Am. 2,* 11, 7; *Met*. 7, 574; Liu. 1, 29, 4-5; 2, 40, 7. <<

[129] Hor. *Sat. 2, 3*, 176; Stat. *Silu. 3,* 4, 104; Ouid. *Trist. 1,* 3, 95; 4, 8, 10; Val. Max. 9, 19, 3; 1, 1, 15; Tac. *Germ. 24*. <<

[130] Hor. *Sat*. 2, 3, 176; Ouid. *Fast*. 6, 603; Liu. 11, 147, 4. <<

[131] Virg. *Aen*. 8, 543; Ouid. *Fast. 4,* 531; *Met*. 8, 637; Martial. 7, 27, 5; 10, 28, 3. <<

[132] Pl. *Merc*. 834-836. <<

[133] Cato, *R. R.* 143; Propert. 4, 3, 33; Ouid. *Fast*. 4, 531; 6, 529; Virg. *Aen*, 3, 15; 8, 123; Cic. *Deiot*. 15; Hor. *Od*. 2, 13, 6. <<

[134] Dion. 1, 67, 1; Liu. 26, 27, 14. <<

[135] Cic. *Cat. 4,* 18; *Sull*. 86. <<

[136] Seru. *Ad Georg*. 1, 497. <<

[137] Macrob. *Saturn*. 3, 4, 8. <<

[138] Seru. *Ad Aen*. 2, 296. <<

[139] Dion. *Ant. Rom*. 1, 68, 1; cf. Varr. L. L. 5, 54. <<

[140] Dion. 1, 67, 1; 2, 60; Seru. *Ad Aen*. 2, 325; 3, 12. <<

[141] Seru. *Ad. Aen.* 3, 2; cf. N. Masquelier, *Pénates et Dioscures*: Latomus 25 (1966) 88-98. Los Penates se confunden con los Dióscuros ya en el siglo V en Lavinium; en Roma en el siglo II a. C. Pero no se trata más que de los Penates públicos, los privados quedan siempre como protectores de las familias. El trabajo es una discusión del artículo de C. Peyre (cf. APh. 34, 526), C. Peyre, *Castor, et Pollux et les Pénates pendant la periodé republicaine*: MEFR (Mél. d'Arch. et d'Hist. de l'École Fr. de Rome) 74 (1962) 433-462. El examen de testimonios numismáticos y literarios produce confusión entre los Penates y los Dióscuros en la época republicana. La diferenciación plástica es casi nula, Castor y Pólux, por ser considerados como protectores exteriores e interiores de la ciudad, desempeñan un papel muy similar al de los Penates y llegan a confundirse y a asimilarse con ellos. <<

[142] Dion, 2, 8 y 66; Liu. *Ep*. 19 los llama «sacra», al igual que Valerio Máximo, 1, 1, 10; Liv. 5, 40, 7; 26, 27, 14: «fatale pignus imperii Romani»; en S. Agust. *Ciu. Dei*, 3, 18; «sacra fatalia»; cf. Cic. *Har. Resp. 12* y *CIL*. VI, 2266: «Sacerdos deum penatium»; en *CIL*. X, 8375 se habla de un sacrificio en el día 6 de marzo. <<

[143] Varr. *L. L.* 5, 144; Plut. *Cor*. 29; Val. Max. 1, 8, 8. <<

[144] Macrob. *Saturn*. 3, 4, 11; Seru. *Ad Aen. 2,* 296; 8, 664; Val. Max. 1, 6, 7 y 115. <<

[145] *CIL*. X, 8375 y I^2 317, la *supplicatio* se celebró el 12 de marzo y la *dedicatio* el 28 del marzo siguiente, Ouid. *Met*. 15, 864; *Fast*. 3, 417; 4, 949. <<

[146] Cic. *Phil*. 11, 24; Dion. Hal. 1, 69, 66; Ouid. *Fast*. 1, 528; 4, 78; 6, 421. <<

[147] Virg. *Aen*. 3, 177-178. <<

[148] Tert. *Ad Nat*. 1, 10. <<

[149] Lact. *Inst. Diu*. 23, 3. <<

[150] *Cod. Theod*. 16, 10, 12; cf. P. Boyancé, *Les Pénales et l'ancienne religion romaine*: REA 54 (1952) 109 s. <<

[151] Agust. *Ciu. Dei, 7*, 13. <<

[152] Pl. *Truc*. 184; *Pers*. 263; *Aul*. 724: «Egomet me defraudaui / animumque meum geniumque meum». <<

[153] PI. *Curc*. 301; *Capt*. 879: *Men*. 138: «teneo dextera genium meum». <<

[154] El Genio es, pues, la fuerza generativa que preside el nacimiento de cada uno, y el origen de cada cosa o lugar, Seru. *Ad Georg*. 1, 302; «Certe a gignendo Genius appellatur». Censorin. *De Die Nat*. 3, Cf. H. Wagenvoort, *Genius a genendo*: Mnm. 4 (1951) 163-168. <<

[155] Paul. Fest, 84, 3. Según H. Le Bonniec, *Le témoignage D'Arnobe sur deux rites Archaïques du mariage romain*: REL 54 (1976) 110-129, el *genius* del marido es ante todo el poder de la procreación divinizado. <<

[156] Censor. *De Die Nat*. 3, 1. <<

[157] Hor. *Ep*. 2, 2, 187-189; en cambio según Ovidio, *Fast. 2,* 545 sobrevine al hombre a quien acompañó. <<

[158] Varrón en Agust. *Ciu. Dei*, 7, 2: Hos certe déos selectos Varro unius libri contextione commendat, Ianum, Iouem, Saturnum, Genium, Mercurium… <<

[159] Ouid. *Fast*. 5, 20; *Met*. 1, 594. <<

[160] Séneca, *Ep*. 110, 1-2. <<

[161] Hor. *Od*. 4, 11, 7; Tibul. 1, 7, 49; 1, 8, 50; 2, 2. La fiesta del Genio de cada uno es el día del cumpleaños, cf. Tibul. 1, 7, a Mésala en el día de su genio, sobre todo vv. 49-56; cf. Pl. *Capt*. 977; *Ps*. 165. <<

[162] Tibul. 2, 2. <<

[163] Hor. *Ep. 2,* 1, 143; Liu. 21, 62, 10. <<

[164] Pers. 5, 151; Hor. *Od*. 3, 17, 14; Pl. *Pers*. 263. <<

[165] Hor. *A. P. 210*. <<

[166] August. *Ciu. Dei*, 7, 13. <<

[167] Séneca, *Ep*. 114, 5. Por el Genio se jura llevando la mano a la frente, sede de la sabiduría; Seru. *Ecl*. 6, 3; *Aen*. 3, 607. <<

[168] Tibul. 4, 5, 6; Propert. 4, 8, 69. <<

[169] Cf. Seru. *Ad Aen*. 6, 603: Geniales sunt proprie lecti qui sternuntur puellis nubentibus; dicti a generandis liberis. <<

[170] Gell. 6, 1, 3-5. <<

[171] Cf. Iuuenal. 6, 22; Plin. *N. H.* 2, 7, 5. <<

[172] Iuuenal. 6, 22. <<

[173] Virg. *Aen*. 5, 85. <<

[174] Petron. 21; Orelli, *Inscript*. 1730; 2488; Martial. 7, 12. <<

[175] Cic. *Phil*. 3, 32; *Ad Quir*. 18; *Pro Muren*. 2: «Cum omnis deorum potestas aut translata sit ad uos aut certe communicata uobiscum, idem consulem uestrae fidei commendat qui ante dis immortalibus commendauit». <<

[176] Cic. *Rab. Perd*. 5: «Deinde uos, Quirites, quorum potestas proxime ad deorum immortalium numen accedit, oro atque obsecreo…». <<

[177] Ouid. *Ars Am*. 1, 203; *Pont*. 4, 13, 24; *Trist*. 5, 3, 45. <<

[178] Virg. *Aen*. 5, 84-98. Cf. al fin láminas, p. 3. <<

[179] Seru. *Ad Aen*. 5, 85; Pom. Sab. ib.: «Ouidius ex opinione Pythagorae credere uidetur, serpentem nasci ex medulla hominis, quae in spina est. Serpens bonum est omen». <<

[180] Pers. 1, 113. <<

[181] Liu. 1, 27, 8-9; Seru. *Ad Aen*. 8, 285; Lactant. 1, 20. <<

[182] Prudent. *Psychom*. 464. <<

[183] Claudian. *Carm*. 10, 80. <<

[184] Liu. 21, 62, 10. <<

[185] Lucr. 5, 1231 y 1237. <<

[186] Ennio en Servio, *Ad Aen*. 6, 764. <<

[187] Cf. Seru. *Ad Aen*. 6, 603. <<

[188] Arnob. 4, 25. <<

[189] Paul. Fest. 84, 3. <<

[190] Paul. Diac, 94. <<

[191] Hor. *Ep. 2, 2*, 187. <<

[192] Seru. *Ad Aen*. 6, 743; Pers. 6, 18. <<

[193] Plut. *Ant*. 33; Val. Max. 1, 7, 7. <<

[194] Amm. Marcel, 25, 2. <<

[195] Pers. 4, 27. <<

[196] Hor. *A. P.* 210. <<

[197] Hor. *Ep*. 2, 2, 187-189; Cf. *Ep. 2,* 1, 144; Séneca, *Ep*. 110, 1. <<

[198] Plin. *N. H*. 2, 5, 3; Séneca, *Ep*. 110, 1; Tibul. 3, 6, 47; 4, 6; 1; cf. Petron. *Satiric*. 17 «… ut facilius possis deum quam hominem inuenire». <<

[199] Tibul. 1, 7, 49; 2, 2, 1-10; 4, 5, 9; Ouid. *Trist*. 2, 13, 18; *5,5*, 15. <<

[200] Hor. *Od. 4,* 11, 8; 3, 17, 4. <<

[201] Pers. 1, 113; Seru, *Ad Aen*. 5, 85: «Loci genium per magnitudinem uult probare: nullus enim locus sine Genio est, qui per anguem plerumque ostenditur»; y este mismo lugar de Virg. *Aen. 5,* 84-93. <<

[202] Cic: *Diu*. 1, 36. <<

[203] Liu. 27, 19; Gell. 6, 1. <<

[204] Suet. *Aug*. 94, 4; Tib. 72; Dio Cass. 47. <<

[205] Seru. *Ad Aen*. 3, 63; August. *Ciu. Dei*, 9, 11. <<

[206] Virg. *Aen*. 5, 84-93; Ouid. *Fast*. 2, 533; 3, 58. <<

[207] Censor. *De Die Nat*. 3; Séneca, *Ep*. 90, 28. <<

[208] Apul. *De deo Socr*. 151 y 218; Lact. *Inst*. 2, 25, y Cicerón traduce siempre *daemon* por *Lar* en el Timeo. <<

[209] Cf. Cic. *Tim*. 11: «quos Graeci δαίμονας appellant, nostri autem Lares». <<

[210] Séneca, *Ep*. 41 toda ella. <<

[211] Paul. Diac. 94: «alii genium esse putauerunt uniuscuisque loci deum»; *CIL*. VII, 167; 235; 370; 886; VIII, 9749, etc., etc. <<

[212] Virg. *Aen*. 7, 132. <<

[213] *CIL*. III, 3231; 4032; VIII, 4578. <<

[214] *CIL*. I, 103: «Si quei ad hoc templum rem diuinam fecerit Ioui Libero aut Iouis Genio…». <<

[215] August. *Ciu. Dei*, 7, 2 y 13. <<

[216] Seru. *Ad Georg*. 1, 302; Tertul. *Idol. 22*, 2; *Palium*, 4, 3. <<

[217] Prudent. *In Symrn*. 2, 444-452. <<

[218] Arnob. 3, 40. <<

[219] Liu. 2, 62, 9. <<

[220] Seru. *Ad Aen*. 2, 351. <<

[221] Tertul. *Ad Nat*. 2, 8; *Apol*. 24. <<

[222] Hor. *Od. 4, 5*, 34; *CIL*. VI, 307: «Cultor Larum et ing, Aug.»; VI, 449; 451 y 445. <<

[223] Ouid. *Fast*. 2, 637. <<

[224] Hor. *Ep*. 2, 1, 15. <<

[225] Suet. *Calig*. 27, 3; *Claud*. 11, 2; Tac. *Ann*. 1, 73; Plin. *Pan*. 52, 6. <<

[226] Suet. *Aug*. 60. <<

[227] *CIL*. II, 1980. <<

[228] Cic. *Cat*. 2, 29. <<

[229] No conviene olvidar la idea que recoge S. Agustín (*Ciu. Dei*. 4, 11) de que Júpiter es el alma del mundo y que todas las diversas manifestaciones sobrenaturales a las que los romanos dan el nombre del dios operante, no dimanan más que del poder omnímodo de este dios. «Sea él, en el éter, Júpiter; él, en el aire, Juno; él, en el mar, Neptuno, y sea, en las partes inferiores del mar, Salacia; y en la tierra, Plutón. y en la tierra inferior, Proserpina. Sea él en los hogares domésticos, Vesta; en el horno de los herreros, Vulcano; en los astros, el Sol y la Luna y las Estrellas; en los adivinos, Apolo, y en la mercadería, Mercurio. Sea él en Jano, iniciador, y en Término, terminador. Sea Saturno en el tiempo, y en las guerras Marte y Belona. Sea Baco en las viñas, Ceres en las mieses, Diana en las selvas y Minerva en los ingenios. Sea él, finalmente, toda aquella turba de casi plebeyas divinidades… No prejuzguemos si son, como quieren algunos, todas estas divinidades partes suyas, o sus virtudes, como les parece a los que place que él sea el alma del mundo, sentencia esta de grandes y reconocidos doctores». Si ello es así, ¿qué les importaría adorar directamente al único Dios?, sugiere S. Agustín. Esta creo que es en el fondo la realidad que quisieron hacer presente los pontífices cuando en los *Indigitamenta* lo presentan bajo diversas advocaciones, como nosotros en nuestras letanías; y esto expresa Júpiter en Ennio, en Seru. *Aen*. 4, 638: «Caelicolae, mea membra, dei quos nostra potestas / officiis diuisa facit». <<

[230] Cic. *Nat. D*. 2, 67. <<

[231] Tert. *Ad Nat*. 2, 15, 5: «quas mihi potestates ianitrices adfirmas iuxta Romanorum superstitionem, Cardeam

quandam et Fortculum et Limentinum»; Cf. *Idol*. 15, 3; Agust. *Ciu. Dei*, 4, 8. <<

[232] Ouid. *Fast*. 6, 101-102; Agust. *Ciu. Dei*, 4, 8; 6, 7. <<

[233] Ouid. *Fast*. 6, 101-182. <<

[234] Ouid. *Ib*. Macrob. 1, 12, 33; Plin. *N. H.* 18, 12, 3. <<

[235] Plaut. *Mere*. 830-838. <<

[236] Arnob. 4, 6. <<

[237] *Kalendarium* en Gruter, 133. <<

[238] Agust. *Ciu. Dei*, 4, 21. <<

[239] Cato, *R. R.* 2. <<

[240] Cato. *R. R.* 5, 3. <<

[241] *Ib*. 5, 4. <<

[242] *Ib*. 143, 1. <<

[243] *Ib*. 143, 2. <<

[244] *Ib*. 83. <<

[245] *Ib*. 132. <<

[246] *Ib*. 134. <<

[247] *Ib*. 140. <<

[248] Enn, en Cic. *Nat. D.* 3, 10 = Vahlen, Esc. 347. <<

[249] Enn. *Epich*. VII. <<

[250] Cic. *Nat. D.* 2, 64-65; *Dom*. 144: «Quocirca te, Capitoline, quem propter beneficia populus Romanus “optimum”, propter uim “maximum” nominauit». <<

[251] Eurip. *Frg*. Nauck, 2941. <<

[252] Enn. *Epich*. IV. <<

[253] Seru. *Ad Georg*. 1, 21. <<

[254] «Sterculus» lo llama Tertul. *Nat*. 2, 9, 20; *Apol*. 25, 10. <<

[255] Arnob. 2, 73: «Apollinis nomen Pompiliana indigitamenta nescire»; Macrob. *Saturn*. 1, 17: «namque uirgines Vestales ita indigi tant: Apollo Medice, Apollo Paean». Su relación con los pontífices se lee en Servio, *Ad Georg*. 1, 21: «Nomina haec numinum in Indigitamentis inueniuntur, id est, in libris pontificalibus qui et nomina deorum et rationes ipsorum nominum continent, quae etiam Varro dicit». <<

[256] Lucr. 6, 379-386. <<

[257] «Arador de primavera, Preparador de la tierra, el que hace surcos con el arado, el que ahonda la semilla, el que ara por encima, Desterronador, Cavador, Escardador, Segador, Portador de las mieses a la era, Almacenador, el que saca el trigo para venderlo». Lo cual está muy próximo a cuando nosotros decimos: El Todopoderoso, Creador, Altísimo, el Señor de los cielos, el Omnipotente, el Eterno, etc., refiriéndonos siempre al Dios único. <<

[258] Estos dioses también se aplican a los diferentes accidentes geológicos de la ciudad de Roma, *Rurina* atendía a los campos del *suburbanum*. <<

[259] Agust. *Ciu. Dei*, 7, 13. <<

[260] Seru. *Ad Georg*. 1, 21. <<

[261] Agust. l. c. 4, 8; Macrob. 1, 16, 8. <<

[262] Arnob. 4, 3; Seru. *Ad. Georg*. 1, 7. <<

[263] Seru. *Ad Georg*. 1, 315; Agust. *Ciu. Dei*, 4, 8. <<

[264] Tertul. *Apol*. 25; *Nat*. 2, 9; Agust. *Ciu. Dei*, 18, 15; Prudent. *Perist*. 2, 49; Plin. *N. H.* 17, 50; Lact. *Int*. 1, 20, 36; Macrob. 1, 7, 25; Seru. *Ad Aen*. 10, 72; Isidor. *Orig*. 17, 1, 3. <<

[265] Tertul. *De Spect*. 8. <<

[266] Tertul. *ib*.; Varr. *L. L.* 5, 163. <<

[267] Arnob. 4, 7 y 11. <<

[268] Arnob. 4, 7. <<

[269] Agust. l. c. 4, 34; Arnob. 4, 7, 8 y 12. <<

[270] Iuuenal. 8, 157; Schol. *ib*.; Apul. *Met*. 3, 27. <<

[271] Tertul. *Nat*. 2, 11; *De Anim*. 37; Agust. l. c. 4, 11 y 37; 7, 2 y 3. <<

[272] Min. Fel. *Oct*. 28, 7: «Nisi quod uos et totos animos in stabulis ceu uestra uel Epona consecratis et eosdem animos cum Iside religiose deuotatis»; Tertul. *Apol*. 16; Prudent. *Apoth*. 197-199. <<

[273] Ps. Plut. *Paralell. Hist. Gr. et Rom*. 29. <<

[274] Cf. Quintil. 1, 5, 57; Varr. *R. R*. 2, 10, 4. <<

[275] *CIL*. III, 788; 2420; 4776; VII, 747; 1114. <<

[276] Amm. *Rer. Gest*. 26, 11; *Cod. Theod*. 9, 16, 11. <<

[277] Seru. *Ad Aen*. 2, 141; 8, 274; Arnob. 2, 65. <<

[278] Liu. 1, 7. <<

[279] Agust. *Ciu. Dei*, 6, 9. <<

[280] Agust. *Ib*. 6, 9, 5. <<

[281] Agust. *Ib*. 7, 2 y 3; 6, 9. <<

[282] Macrob. *Saturn*. 9, 16; Tertul. *Nat*. 2, 11. <<

[283] Agust. *Ib*. 7, 2 y 3. <<

[284] Agust. *Ib*. 6, 9, 1; 7, 2 y 21. <<

[285] Tertul. *Nat*. 2, 11; Arnob. 3, 30. <<

[286] Tertul. *De Anim*. 37. <<

[287] Gell. 3, 16, 9-11; Tertul. *De Anim*. 37. <<

[288] Gell. 3, 16, 10: «Parca inmutata una littera a partu nominata». <<

[289] Agust. *Ib*. 7, 2; 7, 3, 1. <<

[290] Gell. 16, 16, 4; Tertul. *Nat*. 2, 11. <<

[291] Paul. Fest. 77. <<

[292] Non. p. 352, 59. <<

[293] Cic. *Nat, D*. 3, 47. <<

[294] Ten. *Nat*. 2, 11. <<

[295] Agust. *ib*. 6, 9, 2. <<

[296] Non. 528, 11; Serii. *Ad. Aen*. 10, 72. *Pilumnus y Picumnus* acompañan también al niño romano en su primera salida que hace de su casa natal, como dice L. et P. Brind'Amour, *Le dies lustricus, les oiseaux de l'aurore et l'amphidromie*: Latomus 34 (1975) 17-58. <<

[297] Gell. 16, 17: «Varro in libris diuinarum: "nam sicut *Aius* deus apellatur araque ei statuta est, quae est infima noua Via, quod eo in loco diuinitus uox edita erat, ita *Vaticanus* deus nominatus, penes quem essent uocis humanae initia, quoniam pueri, simul atque parti sunt, eam primam uocem edunt, quae prima in Vaticano syllabast idcircoque 'uagire' dicitur exprimente uerbo sonum uocis recentis"». <<

[298] Agust. *ib*. 4, 8. <<

[299] Cf. Varr. en Non. p. 167; Lactant. 1, 20, 36; August. *Ciu. Dei*, 4, 8 y 24: «a cunis, Cuninam, non Cunam». <<

[300] Agust. *ib*. 4, 8. 11; 7, 11; Varr. *R. R.* 2, 11, 15. <<

[301] Agust. *ib*. 4, 11 y 34; 6, 9; Tertul. *Nat*. 2, 11; Arnob. 3, 25. <<

[302] Arnob. 3, 30; 4, 7 y 8. <<

[303] Macrob. 12, 31. <<

[304] Donat. *Ad Ter. Phorm*. 1, 1, 25. <<

[305] Agust. *ib*. 4, 21; Tertul. *De Anim*. 39; *Nat*. 2, 11. <<

[306] Varr. en Non. 532. <<

[307] August. *Ciu. Dei*, 4, 11. <<

[308] Arnob. 4, 7 y 8. <<

[309] Agust. *ib. 4,* 11 y 16. <<

[310] Liu. 39, 7, 8. <<

[311] Agust. *ib. 4,* 11. <<

[312] Virg. *Aen. 4,* 166. <<

[313] Agust. *ib*. 6, 9, 3. <<

[314] Varr. en Non. 47. <<

[315] Val. Max. 2, 1, 6. <<

[316] Arnob. 4, 7. <<

[317] Tert. *Nat*. 2, 25. <<

[318] Agust. *ib. 4,* 21. <<

[319] Plin. *N. H.* 10, 122. <<

[320] Liu. 4, 41. <<

[321] Agust. *ib*. 4, 21. <<

[322] Cf. Ouid. *Met*. 11, 623; Virg. *Georg*. 2, 467; Hor. *Ep*. 1, 17, 6; Tibul. 2, 1, 5. <<

[323] Fest. 154 M,; Tertul. *Nat*. 2, 11, 12. <<

[324] Hor. *Sat*. 1, 2, 68; Martial. 3, 73; *Priap*. 52, 2, 10; Agust. *Ciu. Dei*, 4, 11: «ipse sit Mutunus uel Tutunus, qui est apud Graecos Priapus». <<

[325] Agust. 4, 11; 7, 24: «In celebratione nuptiarum super Priapi scapum noua nupta sedere iubebatur». Arnobio dice que en su tiempo los jóvenes esposos se veían obligados a cabalgar el obsceno itifalo de Mutuno Tutuno (Arnob. 4; Lactant. 1, 20, 36) y Juvenal (11, 96) cuenta la costumbre de adornar el atrio y el lecho nupcial con cabezas de asno, animal consagrado a Príapo. <<

[326] Hor. *Sat*. 1, 8; Virg. *Georg*. 4, 110; Tibul. 1, 1, 7; 1, 4, 1; Ouid. *Fast*. 1, 411 ss; 6, 338 ss; cf. también *Priapea*. <<

[327] *Priap*. 61; 63; Tibul. 1, 4, 5; o en capillas (Petron. 17, 8; *Priap*. 14); *CIL*. V, 3634; 2803. <<

[328] *CIL*, XIV, 3565; Colum. 10, 108. <<

[329] Cf. *Priap*. 6; 10; 63; 72, etc. <<

[330] *CIL*. VI, 3092: «Custos sepulcri pene destricto deus. Ego sum mortis et uitai locus», cf. XIL. V, 2803; XIV, 3565 consagrado a Príapo: «potens pollens, inuictus»; verso 34: «Seu cupis genitor uocari et auctor orbis, aut physis ipsa panqué salue. / Namque concipitur tuo uigore / quod solum replet aethera atque pontum». <<

[331] Paul. Diac. 155; Tertul. *Nat*. 2, 11;. Lactant. 1, 20, 36: Mutinus in cuius sinu pudendo nubentes praesident. <<

[332] Titinius en Charisius, *G. L.* Keil, 2, 189; Pl. *As*. 491-3; Apul. *Flor*. 3 refiere un caso de esta fascinación: Marsias se alaba de su arte músico y de su hermosura y las Musas lo dejan como oso despellejado y rasgada la carne a tiras (*Flor*. 3, 8-14). <<

[333] Tertul. *Nat. 2,* 25. <<

[334] Gell. 3, 16, 11; Cic. *Nat. D.* 3, 44. <<

[335] Libitina es una antigua divinidad romana, cuyo nombre está relacionado con *libet, libitum* «deseo, gozo», y que por motivos no aclarados pasó a ser la diosa de los funerales y de la muerte (Varr. L. L. 6, 47; Agust. *Ciu. Dei*, 4, 8); quizás sucediera esto por la disposición dada por Servio Tulio de que por todos los que morían se depositara en el templo una moneda (Dionis. 4,15) como se depositaba otra en el altar de *Iuuentus* cuando los jóvenes tomaban la toga viril. Quizás desde entonces se consideró a Libitina como la diosa guardiana de todo lo santo en orden a los muertos (Plut. *Numa*, 12). En cuanto a la antítesis de su nombre y de su culto, forma una de tantas antífrasis como se hallan en la religión romana que funda la alegría de vivir en la necesidad de la muerte. Esta interpretación explica que haya una *Venus Lubentina*, diosa de los jardines a quien se honra juntamente con *Venus Murcia* en las fiestas de las *Vinalia rustica* el 19 de

agosto. Con el influjo griego Libitina se asemeja a Proserpina (Plut. *ib.*). Tenía dedicado el *Lucas Lubitinae* en la depresión del Esquilino hacia el Celio. Ya a finales de la monarquía Libitina va asociada a los funerales hasta el punto de que los agentes de las sociedades funerarias, como amortajadores, conductores, sepultureros, se llamaban *libitinarii*, o *qui Libitinam* exercent (Hor. *Ep.* 1, 7, 5; Cic. *Leg.* 2, 61; Séneca, *Benef.* 5, 38, 4). Cf. G. Thaniel, *Libitina*: LEC 41 (1973) 46-49, dice que al principio Libitina era una ninfa o una diosa que tomaba el nombre del bosque donde habitaba. Luego revistió caracteres fúnebres, y por otra parte se confundió frecuentemente con Venus, porque se construyó un templo a Venus en el Bosque de Libitina. <<

[336] «Vt ego tnortua ero, petito tribunatum; per me facito quod lubebit, cum ego non sentiam. Vbi mortua ero, parentabis mihi et inuocabis deum parentem. In eo tempore non pudet te eorum deum preces expetere, quos uiuos atque praesentes relictos atque desertos habueris?» (H. Bardon, *La lit. Lat. Inconnue* I, París 1952, 89, n. 1). Cf. F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des romains*, París 1942. La carta en Corn. Nep. fr. 2. <<

[337] Cic. *Phil.* 1, 13: «An me censetis, patres conscripti, quod uos inuiti secuti estis, decreturum fuisse, ut parentalia cum supplicationibus miscerentur, ut inexpiabiles religiones in rem publicam inducerentur, ut decernerentur supplicationes mortuo?… Adduci tamen non possem ut quemquam mortuum coniungerem cum deorum immortalium religione; ut, cuius sepulcrum usquam exstet ubi parentetur, ei publice supplicetur». <<

[338] En oposicin a *immanis*, cf. Cic. *Verr.* 2, 2, 51; 2, 3, 110. <<

[339] Varr. *L. L.* 6, 4. <<

[340] Macrob. 1, 3, 13. <<

[341] Cf. Paulo Fest. 109, 1. «Los antiguos llamaban a la Madre *Matuta* por su bondad, y decían que estaba *maduro* lo que ya era útil y dispuesto, y *mane* al principio del día; y a los dioses de debajo de tierra, dioses *manes* y se les llamaba buenos suplicantemente, y en el himno de los Saliares, *Cereus Manus* se llama 'Creador bueno'». Cf. J. P. Jacobsen, *Les manes*, Paris 1924 (3 vol.). <<

[342] «¡Dioses manes, sed buenos!», Inscript, en Bücheler, C. E. 1164, 1. <<

[343] Seru. *Ad Aen.* 5, 64: «sciendum est quod domi suae sepeliebantur: unde est orta consuetudo, ut dii penates in domibus colantur»; 6, 151, 11, 206; Pl. *Merc.* 834. <<

[344] Cf. P. Boyancé, *Le deux démons personnels dans l'antiquité grecque et latine*: Rev. Philol. (1935) 189-202; F. Bömer, *Ahnenkult und Ahnenglaube im alter Rom*, en *Arch. für Religionwis.* 1943. <<

[345] Seru. *Ad Aen.* 3, 63. <<

[346] Agust. *Ciu. Dei*, 9, 11. <<

[347] Varr. *L. L.* 6, 61; Macrob. 1, 7, 34. <<

[348] Plut. *Numa*, 8. <<

[349] Cic. *Leg. 2,* 22; 55 y 62. <<

[350] Seru. *Ad Aen.* 3, 63. <<

[351] Liu. 8, 6, 10. <<

[352] Liu. 7, 6, 1-6: «In patentes terrae hiatus ad deos manes porrigentem se deuouisse»; Val. Max. 5, 6, 2. <<

[353] Fest. 154, 30 M: «Mundum ter in anno patere putabant… clausum omni tempore praeter hos tres dies quos religiosos iudicauerunt»; cf. Macrob. 1, 16. <<

[354] Cic. *Tim.* 11, 38. <<

[355] Cic. *In Pis. 16*: «A me poenas expetistis, quibus coniuratorum manis mortuorum expiaretis». <<

[356] Lucr. 5, 52; 6, 759; 763. <<

[357] Virg. *Aen*. 3. 365; 4, 387; 11, 181; 12, 884. <<

[358] Virg. *Georg*. 1, 243; 4, 469; 489; 505; *Aen*. 4, 34; 490; 6, 896; 8, *246; 10*, 34; 39; 820; 12, 646. En la *Laudatio Turiae* el marido dirige estas palabras a la difunta: «que tus dioses manes te permitan descansar en paz y te protejan». En donde los Manes aparecen como una especie de «demonios» protectores, configurados según el modo de pensar griego, conforme al cual decía Servio que «cuando nacemos recibimos dos genios que nos acompañan toda la vida, exhortándonos el uno hacia el bien, e induciéndonos el otro hacia el mal». <<

[359] Virg. *Aen*. 3, 63; 303; 4, 427; 5, 99. <<

[360] Virg. *Aen*. 3, 63; 303; 4, 427; 5, 99; 6, 119; el alma de Deifobo, 6, 506; 10, 524. <<

[361] Liu. 3, 58, 11. <<

[362] Suet. *Otho*, 7. <<

[363] Apul. *De Deo Socr*. 15; cf. Ouid. *Fast*. 5, 434; 443; 483, e imagina un *Manem Deum* encarnación del monoteísmo, siguiendo las últimas tendencias del estoicismo y del neoplatonismo; cf. S. Agust. *Ciu. Dei*, 9, 11. <<

[364] Seru. *Ad Aen*. 3, 63. <<

[365] Seru. *Ad Aen*. 1, 139; 3, 63; Cic. *Vis*. 7; Liu. 3, 58, 11; Ouid. *Fast*. 2, 547. <<

[366] Val. Max. 2, 4, 7; Tertul. *Spect*. 5; Liu. 7, 15; Seru. *Ad Aen*. 3, 67. Cf. F. Cumont, *Lux Perpetua*, Paris 1949, 303 s. <<

[367] Tibul. 2,6, 37; Ouid. *Fast. 2,* 547; Quint. *Proem*. 10; Phaedr. 1, 27. <<

[368] Ouid. *Fast. 2,* 533-543. <<

[369] Pers. 1, 36; 2, 38. <<

[370] Seru. *Ad Aen*. 5, 750; Iuuenal. 7, 207. <<

[371] Varr. en Non. 135; Agust. *ib*. 9, 11; Hor. *Ep*. 2, 2, 208; Ouid. *Fast*. 5, 483; Pers. 5, 185. <<

[372] Ouid. *Fast*. 5, 445 ss; Porphir. ad Hor. *Ep. 2,* 2, 209; Seru. *Ad Aen*. 1, 276; 792. <<

[373] Ouid. *Fast*. 5, 419-492. <<

[374] *CIL*. I, 393. <<

[375] Cf. Ouid. *Fast*. 5, 429-444; Pers. 5, 185; Hor. *Ep*. 2, 2, 208. <<

[376] Porphir. *Ad Hor. Epd*. 17, 48; Pompon. *Ad Aen*. 5, 64: «nouendiales cerimoniae a nouem diebus dictae». <<

[377] Calp. *Ecl*. 3, 82: «lupini ferales»; Plin. *N. H*. 18, 12, 117-119: «Hebetare sensus existimata (fabata), insomnia quoque facere, ob haec Pythagoricae sententia e damnata, ut alii tradidere, quoniam mortuorum animae sint in ea, qua de causa parentando utique adsumitur. Varro et ob haec flaminem ea non uesci tradit et quoniam in flore eius litterae lúgubres reperiantur». <<

[378] Ouid. *Fast*. 2, 571-582. <<

[379] Ouid. *Fast*. 6, 169-182; Fest. 314; Macrob. 12, 31. <<

[380] Fest. 187. <<

[381] Hor. *Sat*. 2, 6, 63; Iuuenal. 15, 173 ss. Cf. J. Guillen, *Vrbs Roma*, vol. II, 221, not. 125. Se atribuía a esta planta una relación con los infiernos y con los muertos. Se arrojaban habas como ofrendas sobre las tumbas (Lyd. *Mens*, 77). El *flamen Dialis* no podía tocar ni nombrar siquiera las habas, porque se las consideraba como pertenecientes a los muertos; en efecto, se las pone como ofrenda a las Larvas y a los Lemures, y se usan en los sacrificios de los *Parentalia* (Fest. s. v. «Faba»), El mismo carácter fúnebre se atribuía también a

otras legumbres, como los garbanzos y los altramuces (Calpurn. *Ecl.* 3, 82; Plut. *Q. R.* 95). Según un escolasta de Homero (Eustath. *Ad Iliad.* v. 589, p. 948) los sacerdotes no *comen* habas negras porque *son* el símbolo de las subidas de las almas que dejan el Hades para volver a la luz. Por eso las coronas de oro de los muertos se hacen con frecuencia figurando hojas de haba. <<

[382] Ouid. *Fast.* 5, 485-488; 2, 563. <<

[383] Ouid. *Fast.* 5, 489-490. <<

[384] Seru. *Ad Aen.* 6, 152: «umbras laruas vocamus»; *ib.* 3, 63; Agust. *Ciu. Dei* 9, 11 en donde *Laruae et Lemures* son sinónimos; «Lemures, si mali, seu Laruas»; Apul. *De Deo. Socr.* 237. E. Jobbé-Duval, *Les morts malfaisants: "Larvae, Lemures" d'aprés le droit et les croyances populaires des Romains*, Paris 1924. <<

[385] Virg. *Aen.* 10, 641; Lucr. 1, 133; Plut. *Quaest. Rom.* 51; Pl. *Aul.* 642; *Most.* passim. <<

[386] Isidor. *Orig.* 4, 7, 8; 8. 11, 101. <<

[387] Agust. *Ib.* 9, 11. <<

[388] Apul. *De deo Socr.* 15. <<

[389] Ouid. *Fast. 2,* 421-422; cf. 2, 583; 614-615. <<

[390] Ouid. *Fast.* 5, 483. <<

[391] Varr. en Non. 135, 15 M; Hor. *Ep.* 2, 2, 208. <<

[392] Pl. *Amph.* 777: «Nam haec quidem edepol laruarum plenast»; *Aul.* 642: «Laruae hunc atque intemperiae insaniaeque agitant senem»; *Capt.* 598: «Iam deliramenta loquitur, laruae stimulant uirum». <<

[393] Pl. *Men.* 889-891; Hor. *Sat.* 2, 3, 279; Isidor. *Orig.* 4, 7. 8. <<

[394] Pl. *Most.* 475-482. <<

[395] *Ib.* 490-504. <<

[396] Cf. Pl. *frg.* 38: «pro laruato te circumferam», y *Amph.* 776. <<

[397] Seru. *Ad Aen.* 6, 229; Iuuenal. 2, 157; Virg. *Aen.* 6, 229. <<

[398] Cf. Pl. *Cas.* 592; *Amp.* 776; *Men.* 890; *Most.* 497-505; *Rud.* 106. <<

[399] Séneca, *Apocol.* 9; cf. también Plin. *N. H.* Praef, 31: «Cum mortuis non nisi laruas luctari». <<

[400] Petron. 34: «Potantibus ergo nobis et accuratissime lautitias mirantibus laruam argenteam attulit seruus sic aptatam, ut articulis eius uertebraeque luxatae in omnem partem flecterentur. Hanc cum super mensam semel iterumque abiecisset, et catenatio mobilis aliquot figuras exprimeret, Trimalchio adiecit:

‘Eheu nos miseros, quam totus homuncio nil est.
Sic erimus. cuncti, postquam nos auferet Orcus,
Ergo uiuamus, dum licet esse bene’». <<

[401] Séneca, *Ep.* 34; *Priap.* 33; Isidor. *Orig.* 8, 11, 101; Ouid. *Ibis, 1466*; «ossea forma». <<

[402] Petron. 34, cf. nota 400. <<

[403] Seru. *Ad Aen.* 4, 374. <<

[404] Seru. *Ad Georg.* 1, 31. <<

[405] Seru. *Ad Aen.* 4, 105. <<

[406] Cic. *Diu.* 1, 104. <<

[407] Por ejemplo P. Noailles, *Junon, Déesse matrimoniale des Romaines*, en *Fas et Jus*, Paris 1948, 29-43; en la p. 30 se lee: «Mais ils admetent à peu près tous, comme un axiome qui n’a pas à être discuté, que la *confarreatio* est la forme du mariage religieux, tandis que la *coemtio et l’usus* sont exclusivement les formes du mariage civil. C’est là une fausse perspective. Car tous les mariages, qu’ils soient *sine manu* ou *cum manu*, qu’ils soient accompagnés d’une *conuentio in manum* résultant de

la *confarreatio*, de la *coemtio* ou même de *l'usus*, sont entourés de cérémonies religieuses qui donnent à l'union del homme et de la femme son caractère d'union matrimoniale», y lo prueba con citas de Seru. *Ad Aen*. 3, 136; Varr. *R. R.* 2, 4, 9; Seru. *Ad Aen*. 4, 346. <<

[408] Cf. supra vol. I, 139-142. <<

[409] Virg. *Ecl*, 3, 76, y el comentario de Servio. <<

[410] Tibul. 1, 7. <<

[411] Tibul. 1, 7, 43-56. <<

[412] Tertul, *Idol*. 16. <<

[413] Cf, supra vol. I, 183-184. <<

[414] Seru. *Ad. Ecl. 4,* 50. <<

[415] Ouid. *Fast*. 3, 771-778. <<

[416] Pers. 5, 30 ss; cf. supra vol. I, 185. <<

[417] Seru. *Ad Aen*. 2, 116; 4, 512: «In sacris quae exhiberi non poterant, simulabantur, et erant pro *ueris*». <<

[418] Cf. Cic. *Leg. 2,* 57. <<

[419] *Lex Numae*: «Si hominem fulmen occisit, ne supra genua tollito. Homo si fulmine occisus est, ei iusta nulla fieri oportet». <<

[420] Cic. *Leg*. 2, 55. <<

[421] *XII Tab*. 10, 6. <<

[422] Seru. *Ad Aen*. 5, 78; 6, 168: «dii animales». <<

[423] Hor. *Sat*. 2, 3, 84-89. <<

[424] Lyd. *Mens*. 4, 29; Ouid. *Fast*. 2, 557-570. <<

[425] *CIL*. I^2, p. 309. <<

[426] Ouid. *Fast*. 2, 527-564. <<

[427] Ouid. *Fast*. 2, 533-542. <<

[428] Ouid. *Fast*. 2, 565-566. <<

[429] Varr. *L. L.* 6, 13. <<

[430] Ouid. *Fast*. 2, 569. <<

[431] Ouid. *Fast*. 2, 571-582. <<

[432] Ouid. *Ib*. 583-616. <<

[433] *Calendar Hilocal.*; Ouid. *Fast*. 2, 617; Tertul. *Idol*. 10, 3. <<

[434] Ouid. *Fast*. 2, 617-638. <<

[435] Macrob. 1, 12, 32; G. Dumézil, *Carna* (diosa romana): REL 39 (1961) 87-89. <<

[436] Ouid. *Fast*. 6, 101-182. <<

[437] Macrob. 1, 12. 33: «Cui pulte fabacia et larido sacrificatur, quod his maxime rebus uires corporis roborentur. Nam et kalendae iuniae fabaciae uulgo uocantur, quia hoc mense adultae fabae diuinis rebus adhibentur». <<

[438] Ouid. *Fast*. 6, 170-182; cf. G. Dumézil, *Carna*: REL 38 (1960) 87-98; A. Grenier, *La religión romaine*, en Mana, 2, III (1948) 115-116; R. Petazzoni, *Carna*: Studi Etruschi 14 (1940) 163-172; P. Fabre, *La religión romaine*, en *Hist. des religions*, de M. Brillant et R. Aigrain, III (1955) 322. <<

[439] Ouid. *Fast*. 1, 657-704. <<

[440] Dion. Hal. 4, 15. <<

[441] Ouid. *Fast*. 1, 672. <<

[442] Ouid. *Fast*. 1, 673-674. <<

[443] Ouid. *Ib*. 671. <<

[444] Ouid. *Ib*. 664; Tibul. 2, 1, 8. <<

[445] Ouid. *Fast*. 1, 697-704. <<

[446] Varr. *L. L.* 6, 26; Macrob, *Sat*. 1, 16, 6. <<

[447] Lyd. *Mens*. 3, 6. <<

[448] Prob. *Ad Georg. 2,* 385; cf, Virg. *Georg. 2, 389 ss*. <<

[449] Varr. L. L. 6, 19. <<

[450] Cic. *Nat. D.* 3,46. <<

[451] Aur. Vict. *Vir. III*. 65; cf. Plut. C. *Grac*, 17. <<

[452] Cic. *Ad. Q. fr*. 3, 1, 4. <<

[453] Cic. *Diu*. 1, 28. <<

[454] Varr. *L. L.* 5, 33; Fest. 352. <<

[455] Fest. 342 L^2. <<

[456] Fest. 483 L^2. <<

[457] Pl. *Cure*. 483-484. <<

[458] Fest. 389 L^2. <<

[459] Cic. *Diu*. 2, 149. <<

3. Súplicas y sacrificios

[1] Cic. *Har. Resp*. 33; Plin. *N. H*. 28, 11. <<

[2] Por ejemplo tocar la jamba de la puerta en la dedicación, Cic. *Dom*. 119; o sacrificar la víctima conforme se decía la fórmula, cf. Liu. 1, 24, 8. <<

[3] Cf. Cic. *Diu*. 1, 102: Ñeque solum deorum uoces Pythagorei obseruitauerunt, sed etiam hominum, quae uocant omina. Quae maiores nostri quia ualere censebant, idcirco omnibus rebus agendis «quod bonum, faustum, felix, fortunatumque esset praefabantur, rebusque diuinis, quae publice fierent, ut 'fauerent linguis', imperabatur». Hor. *Od*. 3, 1, 2; Ouid. *Fast*. 1, 71; *Trist*. 3, 13, 18; Virg. *Aen*. 5, 71, que comenta Seru. «ore fauete omnes et cingite tempora ramis: apto sermone usus est et sacrificio et ludis: nam in sacrificio taciturnitas, in ludo necessarius fauor est. Fauet autem ore quis etiam per taciturnitatem», y Donato «In sacris fauere, est silentium commodare. Significat hic ore fauete, exclamationibus laetis fauorem commodate». Y dice claramente Ovidio *Met*. 15, 677-683:

(Sacerdos) 'En deus est, deus est! animis linguisque fauete,
quisquis ades'; dixit, 'sis, o pulcherrime, uisus
utiliter, populosque iuues tua sacra colentes'.
Quisquis adest, uisum uenerantur numen, et omnes
uerba sacerdotis referunt geminata piumque
Aeneadae praestant et mente et uoce fauorem. <<

[4] Virg. *Aen*. 3, 404-409. <<

[5] Tibul. 2, 1, 5-80. <<

[6] Cic. *Leg*. 2, 29. <<

[7] Tibul. 2, 1, 11-12; Cic. *Leg*. 2, 24: «Caste iubet lex adire ad deos, animo uidelicet in quo sunt omnia; nec tollit castimonium corporis, sed hoc oportet intellegi, quom multum animus corpori praestet, obserueturque ut casta corpora adhibeantur, multo esse in animis id seruandum magis. Nam illud uel aspersione aquae uel dierum numero

tollitur, animi labes nec diuturnitate euanescere, nec amnibus ullis elui potest. Quod autem pietatem adhiberi, opes amoueri iubet, significat probitatem gratam esse deo». <<

[8] Tibul. 2, 1, 16. <<

[9] Cic. *Nat. D.* 2, 71. Cf. Pers, 2, 70-75. <<

[10] Gell. 10, 15, 12: «Capram et carnem incoctam et hederam et fabam ñeque tángete Dialis mos est ñeque nominare»; Fest. 87: Fabam nec tangere nec nominare flamini Diali licet: quod ea putatur ad mortuos pertinere. Nam et Lemuralibus iacitur Laruis, et Parentalibus cohibetur sacrificiis et in flore eius luctus litterae apparere uidetur. Se refiere a la *Faba Aegypliana* de Plin. 16, 123, que parece ser el *lotus*. <<

[11] Tibul. 2, 1, 1-32. <<

[12] Cato, *R. R.* 83. <<

[13] Cato, *ib*. 132. <<

[14] *Ib*. 134. <<

[15] *Ib*. 140. <<

[16] *Ib*. 141. Cf. G. Apel, *De Romanorum precationibus*, Giessen 1909, fórmulas sistematizadas de oraciones de los romanos y su uso literario. <<

[17] Ouid. *Fast*. 2, 533-616, presentando en los versos 571-582 la descripción de los ritos practicados. <<

[18] Ouid. *Fast*. 2, 585-606. <<

[19] Liu. 26, 9, 7-8. <<

[20] Liu. 3, 5, 14; 3, 7, 7-8. <<

[21] Liu. 3, 5, 14. <<

[22] Tac *Ann* 15, 44 <<

[23] Liu. 3, 7, 7-8; 4, 21, 5; 10, 47, 7; 23, 1-4; 38, 44; 40, 37; 41, 21. <<

[24] Liu. 5, 18, 9-12; 5, 23, 3-4; 26, 9, 7-8. <<

[25] Liu. 31, 8, 2 ss. <<

[26] Liu. 36, 1 ss. <<

[27] Cf. Liu. 3. 63, 5, en que nos cuenta las primeras *supplicationes* celebradas en el año 449 a. C. por la doble victoria obtenida sobre los sabinos; cf. Caes. *B. G.* 2, 35; 4, 38; 7, 90; Cic. *Prou. Cons.* 10; Suet. *Caes.* 24; Cic. *Phil.* 14, 5.8.11.14; *Ad Fam.* 11, 18. Cf. G. Freyburger, *Essai d'explication du sens gratulatoire de la supplicatio*: AEHE 80-81 (1972-73-74) 62-64. <<

[28] Tac. *Ann.* 13, 41. <<

[29] Tac. *Ann.* 14, 12. <<

[30] Tac. *Ann.* 14, 59. <<

[31] Suet. *Nero*, 10. <<

[32] *CIL.* I2, 328. <<

[33] Liu. 10, 47. <<

[34] Cf. Liu. 21, 62; 27, 4; 41, 28; Tac. *Ann.* 15, 64; Val. Max. 1, 8, 6; 2, 7, 1; *CIL.* X, 3875; XII, 4333. <<

[35] Liu. 7, 28; 22, 10; 40, 19.37. <<

[36] Liu. 10, 47, 7; 25, 7, 9; 26, 23, 6. <<

[37] Liu. 10, 23, 1; 22, 1, 15; 30, 17, 3; 30, 21, 10; 30, 40, 4. <<

[38] Cic. *Prou. Cons.* 10 s; Caes. *B. G.* 2, 35; 4, 38; 7, 90; Cic. *Phil.* 14, 29.37. <<

[39] Liu. 4, 21, 5; 41, 21, Suet. *Claud.* 22. <<

[40] Liu. 3. 5, 7; 63; 5, 18 y 23; 10, 23; 22, 10; 26, 9; 42, 2; Val. Max. 3, 7, 1. <<

[41] Liu. 32, 1, 9; 37, 3; 40, 42. 2, 20, etc. <<

[42] Liu. 8, 33; 30, 21; 37, 47. <<

[43] Liu. 32, 9; 37, 3; 43, 13. <<

[44] Liu. 10, 23, 2; *CIL.* XII, 4333. <<

[45] Liu. 31, 8; 36, 2; 37, 47; 45, 2; Cic. *Phil*. 14, 37: «C. Pansa, A. Hircius consules, imperatores, alter amboue, aut si abierunt, M. Cornutus, praetor urbanus, supplicationes per dies quinquagita ad omnia puluinaria constituat». No se olvide que Servio dice que *puluinaria* en estas fórmulas es sinónimo de *templa, Ad Georg*. 3, 533. <<

[46] Liu. 22, 9, 10; 36, 1. <<

[47] Hom. *Iliad*. 4, 48-49. <<

[48] Cf. A. Bouché-Leclercq, *Les Pontifices de l'ancienne Rome*, Paris 1871, 93-113. <<

[49] Así nos lo dice Festo, p. 157: «mensae in aedibus sacris ararum uicem obtinent, quia legibus earum omnium simul mensae dedicantur, ut uel in ararum, uel puluinaris loco sint»; lo mismo dice Plutarco, *Quaest. Rom*. 64; Macrob. *Sat*. 3, 11, 5-8; Servio, *Ad Aen*. 8, 279; 11, 19. <<

[50] L. Preller, *Röm. Mythol*. I3, 150. <<

[51] W. Ihne, *Röm. Gesch*. I2, 69, 3 y 364-65. <<

[52] Marquardt, *Staatserwaldt*, III, 45 s. C. Pascal, *De lectisterniis apud Romanos*: Riv. di Filol. 22 (1894) 272-279; había relacionado ya con ritos iranios y griegos las tumbas etruscas en que «mortui utpote dii coenantes pictura effícti reperiuntur»; J. Gagé, *Apollon Romain*, 1955, 168-79, en que habla de «Les lectisternes, théoxénies grecques et modèles etrusques». La forma más solemne de los lectisternios sí deriva de Grecia, aunque el modelo inmediato lo tomaron los latinos de la Etruria, cf. L. Q. Stella, *La civiltà Micenea nei documenti contemporanei*, 1965, 237, en que se refiere al *lectisternium*, y L. Ross Taylor, *The sellisternium and the theatrical pompa*: Class. Philol. 30 (1935) 122-130. <<

[53] Cat. *R. R.* 50; 131-132. <<

[54] Seru. *Ad Aen*. 8, 175. <<

[55] Gai. *Inst*. 1, 112; Seru. *Ad Georg*. 1, 31. <<

[56] Val. Max. 2, 4, 5-6. <<

[57] Cic. *De Or*. 3, 73 y la ley de Numa, concerniente a los banquetes *ad puluinaria*, en Plin. *N. H*. 32, 20. <<

[58] Varr. en Non. 228: «Dis coniugalibus Pilumno et Picumno in aedibus lectus sternebatur»; y Servio, *Ad Aen*. 10, 76: «(Varro ait) eis pro puerpera lectum in atrio sterni»; cf. Agust. *Ciu. Dei*, 6, 9. <<

[59] Mancinell. *Ad Ecl. 4, 62*: «Nobilibus pueris editis, in atrio Iunoni lectus, Herculi mensa ponebatur». <<

[60] Tertul. De *Anima*, 39: «per totam hebdomadam Iunoni mensa proponitur»; Propert. 5, 9, 69; Plut. *Quaest. Rom*. 60; Gell. 11, 6, 2. <<

[61] Como dice Val. Max. 2, 1, 2: Iouis epulo ipse in lectulum, Iuno et Minerua in sellas ad cenam inuitabantur; cf. Tac. *Ann*. 15, 44. <<

[62] Liu. 5, 13, 4-8. <<

[63] Liu. por ejemplo 5, 52, 6. <<

[64] Liu. 5, 13, 4-8. <<

[65] Dice Macrob. *Saturn*. 1, 17, 15: «Vestales indigitabant: Apollo Medice, Apollo Paean». <<

[66] Hom. *Iliad*. 5, 447 ss. <<

[67] Dice Plin. *N. H*. 10, 79: «Romae in aedem Herculis in foro Boario nec muscae nec canes intrant». <<

[68] Liu. 7, 2, 1-3. <<

[69] Liu. 7, 2, 4 ss. <<

[70] Liu. 7, 7, 3-4. <<

[71] Liu. 7, 27. <<

[72] Liu. 8, 25. <<

[73] Liu. 10, 47; *Epit*. 11; Val. Max. 1, 8, 2. <<

[74] Liu. 21, 62; 22, 1. <<

[75] Liu. 22, 1. <<

[76] Liu. 22, 1; Macrob. *Sat*. 1, 6, 13. <<

[77] Liu. 22, 10. <<

[78] Liu. 26, 12 expone en este año una ceremonia que en realidad es una perífrasis del lectisternio: las matronas hacen una *supplicatio*: «Vulgo apertis ianuis in propatulis epulati sunt (que es un rito de lectisternio) celeberque dies omni caerimoniarum genere fuit», Liu. 25, 12, 15. <<

[79] Liu. 29, 14. <<

[80] Liu. 36, 1. <<

[81] Liu. en 42, 30 dice «circa omnia fana». <<

[82] Liu. 24, 10. <<

[83] Seru. *Ad Georg*. 3, 533. <<

[84] Tac, *Ann*. 13, 44. <<

[85] Liu. 40, 59. <<

[86] Paul. Fest. 64. <<

[87] Seru. *Ad Aen*. 12, 120. <<

[88] Seru. *Ad Aen*. 2, 225; cf. 4, 56. <<

[89] Paul. Fest. 472: «Struppi uocabantur in puluinaribus fasciculi de uerbenis facti qui pro deorum capitibus ponebantur». <<

[90] Plin. *N. H*. 21, 2. <<

[91] Fest. 313. <<

[92] Seru. *Ad Aen*. 1, 17. <<

[93] Seru. *Ad Aen*. 6, 68. <<

[94] Fest. 364. <<

[95] Suet, *Aug*. 94, 6. <<

[96] Dio Cass. 66, 46; Tac. *Ann*. 2, 83. <<

[97] Tac. *Ann*. 83. <<

[98] Dio Cass. 50, 10; Appian. *B. C.* 3, 28. <<

[99] Hor. *Od*. 1, 37, 2-4. <<

[100] Liu. 24, 10, 13: «Supplicatio omnibus deis quorum puluinaria Romae essent indicata est». <<

[101] Muy similares a las ceremonias romanas son las prescritas para la lustración en las Tablas Iguvinas, cf. G. Devoto, *Tabulae Iguuinae*, 1937, con un comentario precioso de las mismas, cf. R. Bloch, *Parenté entre religion de Rome et religion d'Ombre*: REL 41 (1963) 115-122 <<

[102] Cic. *Off*. 3, 90; Seru. *Ad Aen*. 1, 378: «Sane pius creditur esse purus et innocens et omni carens scelere. Piare enim antiqui purgare dicebant: inde etiam piamina, quibus expurgant homines: et qui purgati non sunt impii»; *Ad Ecl*. 8, 82: «quid est enim pium, nisi castum quoniam piare est propitiare?». Y se usan las palabras *piamina* y *piamenta*. <<

[103] Varr. *L. L.* 6, 34: februatur, id est lustratur; y en Non 114: «februare, id est purum facere». <<

[104] Virg. *Aen*. 2, 719; del Tíber (Hor. *Sat*. 2, 3, 290-295; Pers. 2, 15-16; Iuuenal. 6, 523; *pura aqua*, Propert. 4, 8, 84; *pura lympha, id*. 3, 10, 13; *lymphis a fonte petitis, id*. 3, 3, 51; *fluminea aqua*, Ouid. *Fast*. 2. 45; *fontis aqua*, Tibul. 2, 1, 14). <<

[105] Ouid. *Fast*. 4, 728; 5, 677-679; Iuuenal. 2, 158. <<

[106] Seru. *Ad Aen*. 6, 228-230. <<

[107] Cf. Tac. *Hist. 4,* 53. <<

[108] Ouid. *Fast*. 4, 785: «omnia purgat edax ignis». <<

[109] Ouid. *Fast*. 3, 629-640; 725-742; Virg. *Ecl*. 8, 82; Tibul. 2, 5, 81. <<

[110] Plin. *N. H.* 18, 161. <<

[111] Dice Servio, *Ad Georg. 2,* 389: «omnis autem purgado aut per aquam fit, aut per ignem, aut per aerem… ut nunc per oscilla». *id. Ad Aen*. 6, 741: «Nam triplex est omnis purgatio: aut enim in terra purgantur… et haec igni dicuntur purgari. Ignis enim ex terra est… nam ut taeda purgantur et sulphure (tierra y fuego), aut aqua abluuntur, aut aere uentilantur, quod erat in sacris Liberi». <<

[112] Cf. esta obra vol. II, 341 hablando de los columpios, y este volumen, pp, 392-394. <<

[113] Vulg. *Leuitic*. 16, 20-6. <<

[114] Seru. *Ad Aen*. 12, 169. <<

[115] Seru. *Ad Aen*. 8, 33. <<

[116] Seru. *Ad Aen. 6,* 221. <<

[117] Plut, *Lyc*. 27; Seru. *Ad Aen*. 3, 67. <<

[118] Plut. *ib*.; Isidor. *Orig*. 19, 22, 10. <<

[119] Ouid. *Fast*. 2, 21-26. <<

[120] Plin. *N. H.* 28, 10. <<

[121] Hom. *Iliad*. 16, 228-230; 14, 171. <<

[122] Hom. *Iliad*. 9, 497-501. <<

[123] Hom. *Odis*. 11, 131; 23, 277. <<

[124] Así Edipo en Sófocles, *Edip. Rey*, 240; Orestes en Eurípides, *Orest*. 1692; *Ifig, en Taur*. 947-957; 1209-1218; 1226-1228. <<

[125] Plat. *Legg*. 9, 865 D. <<

[126] Eschil. *Eumen*. 283; 485 ss. <<

[127] Cic. *Pro Rab. Perd*. 11. <<

[128] Sof. *Ajax*, 655. <<

[129] Arrian. *Cyneg*. 32. <<

[130] Cato, *R. R.* 139-140; cf. Plin. *N. H.* 17, 267. <<

[131] Ouid. *Fast*. 2, 37-38. <<

[132] Tito Livio llama *sacrificium lustrale* al suplicio de Mettius. 1, 28, 1 y 11. En latín hay una palabra que indica tanto el sentido de la falta cometida, como el del acto que se hace para su expiación, es *piaculum* (Cf. Virg, *Aen*. 6, 568; Plaut. *Truc*. 223; Cat. *R. R*. 130; 139; 140; Cic. *Leg*. 2, 57; Liv. 8, 10, 12; cf. infra nota 226). En el primer sentido es esencialmente la falta cometida contra el ritual. Todas las ceremonias religiosas y todos los actos relacionados de alguna forma con la religión tenían que realizarse en Roma con una escrupulosidad absoluta. Cualquier descuido, o sombra de descuido, bastaba para caer en el *piaculum* (Serv. *Ad Aen*. 3, 407, cf. *ib. 279*). Una palabra mal pronunciada en el sacrificio, una libación mal repartida, un instrumento mal colocado, el soltar un objeto que debe tocarse, la música que se corta, o la danza que se interrumpe durante el sacrificio basta para inutilizarlo y tener que repetirlo desde el principio. Los *piacula* eran muy numerosos sobre todo en los ritos funerarios, en el culto de los Manes, y en cualquier rito cuyas normas tuvieran que observarse al pie de la letra. En cuanto *expiación* el *picculum* era también muy variado. Se repetía el sacrificio, se volvía a empezar la procesión iniciada, en que se hubiera observado cualquier irregularidad. Según T. Livio las Ferias Latinas se repitieron en los años 189 y 190 (Liv. 32, 1, 9; 37, 3). El acto expiatorio solía ser el sacrificio de un puerco o una cerda (Cato, *R. R*. 139; Cic. *Leg*. 2, 57; Gell. 4, 6, 7). La expiación no se admitía más que cuando la falta se había cometido inadvertidamente, porque de lo contrario el culpable era declarado *impius* (Cic. *Leg*. 2, 22). <<

[133] Auct. *Rhet. ad Herettn*. 1, 13. <<

[134] Ouid. *Fast*. 5, 479. <<

[135] Seru. *Ad Aen*. 1, 276. <<

[136] Liu. 1, 26; Dion. Hal. 3, 22. <<

[137] Gell. 4, 6, 7. <<

[138] Fest. s. v. «praesentanea»; Mar. Victor, en G. L. Keil, VI, 25; y Paul. Fest. 2: «los que han seguido en el funeral pasan después sobre el fuego, habiéndose rociado de agua, purificación que se llama *suffitio*». <<

[139] Virg. *Aen*. 6, 229 ss y Seru. en el mismo lugar. <<

[140] Paul. Fest. 77. <<

[141] Cato, *R. R.* 134; Gell. 4, 6, 7; Paul. Fest. 219 y 223 habla de *agua*. <<

[142] Virg. *Ciris*, 369-377; cf. Virg. *Ecl*. 8; Lucían, *Dial. Meret*. 4, 4-5. <<

[143] Tibul. 1, 2, 59 ss. <<

[144] Propert. 5, 8, 83 ss. <<

[145] Paul. Fest. 120; Macrob. *Sat*. 1, 16, 36; Suet. *Nero*, 6, 2; Arnob. 3, 4. Cf. supra vol. I, 166; 183; 196. <<

[146] Por ello disponía una ley de Numa Pompilio: a) «Si hominem fulmen Iouis occisi, ne supra genua tollito; b) Homo si fulmine occisus est, ei iusta nulla fieri oportet», cf. Fest. 178. <<

[147] Cf. Hor. *A. P.* 471. ¿Qué significa *Hostiae bidentes*? Gell. 16, 6. <<

[148] Cf. Fest. 294, según el texto restituido por O. Müller: «Strufertarios-homines conductos mercede, qui ad arbores fulgoritas novarum commissarum causa sacrificia quaedam strue et fercto solemnibus uerbis faciunt». <<

[149] Plut. *Quaest. Rom*. 83. <<

[150] Liu. 27, 37, 7-10; 31, 12, 9-10. <<

[151] Liu. 22, 57, 6; Plin. *N. H.* 28, 12. <<

[152] Gell, 10, 15, 3, cf. supra p. 25. <<

[153] Ouid. *Fast*. 5, 621-662. <<

[154] Ouid. *Fast*. 5, 559-560. <<

[155] Hor. *Od*. 1, 2, 20; Porphir. *ib*.; Seru. *Ad Aen*. 1, 273. <<

[156] Ouid. *Amor*. 3, 47-82. <<

[157] Plut. *Quaest. Rom*. 40; 44-50; 109-113; Gell. 10, 15. <<

[158] Seru. *Ad Georg*. 1, 31; Ouid. *Fast*. 2, 27-28. <<

[159] Seru. *Ad Georg*. 1, 31; Plin. *N. H.* 18, 10; Curt. 4, 4, 27. <<

[160] Plin. *N. H.* 16, 30: «spina nuptiarum facibus auspicatissima». <<

[161] Seru. *Ad Ed*. 8, 29: «corneae faces». <<

[162] Ouid. *Fast. 2,* 28: «pinea uirga». <<

[163] Ouid. *Fast*. 2, 558: «taeda». <<

[164] Paul. Fest. 87: «aqua aspergebatur noua nupta». <<

[165] Seru. *Ad Aen*. 4, 457-458. <<

[166] Plut. *Rom*. 11. <<

[167] Cic. *Diu*. 1, 45. <<

[168] Tac. *Hist*. 4, 53: «Curam restituendi Capitolii in Lucium Vestinum confert, equestris ordinis uirum, sed auctoritate famaque inter proceres. Ab eo contracti haruspices monuere ut reliquiae prioris delubri in paludes aueherentur, templum isdem uestigiis sisteretur: nolle deos mutari ueterem formam. XI kalendas Iulias serena luce spatium omne quod templo dicabatur euinctum uittis coronisque; ingressi milites, quis fausta nomina, felicibus ramis; dein uirgines Vestales cum pueris puellisque patrimis matrimisque aqua e fontibus amnibusque hausta perluere. Tum Heluidius Priscus praetor, praeunte Plautio Aeliano pontifice, lustrata suouetaurilibus area et super caespitem redditis extis, Iouem, Iunonem, Mineruam praesidesque imperii deos precatus uti coepta prosperarent sedisque suas pietate hominum inchoatas diuina ope atollerent, uittas, quis ligatus lapis innexique funes erant,

contigit; simul ceteri magistratus et sacerdotes et senatus et eques et magna pars populi, studio laetitiaque conixi, saxum ingens traxere. Passimque iniectae fundamentis argenti aurique stipes et metallorum primitiae, nullis fornacibus uictae, sed ut gignuntur: praedixere haruspices ne temeraretur opus saxo auroue in aliud destinato. Altitudo aedibus adiecta: id solum religio adnuere et prioris templo magnificentiae defuisse credebatur». <<

[169] Cf. Bruto y Casio en Appian. *B. C.* 4, 98; Dio Cass. 47, 10; Octaviano y Antonio en Dio Cass. 47, 38. <<

[170] Cf. Foechner, *La colonne Trajane*, 34-36. <<

[171] *CIL*. III, 8112. <<

[172] Cf. supra pp. 328-332. <<

[173] Liu. 36, 42. <<

[174] Liu. 29, 27, 1-5. <<

[175] App. *B. C.* 5, 96. <<

[176] App, *B. C.* 2, 98 en que César purifica su flota a lo griego, haciendo las libaciones desde la nave capitana. <<

[177] Por ejemplo Catón *pro bubus, R. R.* 83. <<

[178] Liu. 1, 12, 4. <<

[179] Cato, *Orig*. 1, frg. 12. <<

[180] Cat. *R. R.* 83. <<

[181] Liu. 29, 9, 10. <<

[182] Vale la pena de leerse las palabras textuales de Livio puesto que a buen seguro nos transmite el texto original de esta rogación, en Liu. 22, 10, 2-6. <<

[183] E. Einsenhut, hace un estudio de interpretación de este texto de T. Livio en *R. E.* VIII, A, 1955, col. 912-915. <<

[184] Este voto no se cumplió hasta veintiún años más tarde, en 195, pero se volvieron a comenzar por haberse hallado un

error en ellos, Liu. 33, 44, 1-2; Cf. Paul. Diac. Fest. 379, 11, Müll. El *uer sacrum* es seguramente una reminiscencia de antiguas civilizaciones itálicas, herencia común de otros pueblos indoeuropeos. En sus orígenes el cumplimiento de este voto exigía un sacrificio. Pero éste fue sustituido por la expulsión, fuera del territorio bajo la dirección de un jefe, de la generación consagrada cuando había alcanzado la edad adulta. Esta costumbre favoreció la expansión de los pueblos prolíficos, arrojando fuera de su seno bandas de jóvenes resueltos a abrirse camino y a encontrar un lugar donde asentarse. El *uer sacrum* que existía en Italia entre los montañeses del Samnio y entre los Sabinos, de quienes lo tomó Roma, se encuentra también entre los celtas de la Europa central, por donde se ve que era común por lo menos a algunos pueblos indoeuropeos. Cf, A. Aymard-J. Auboyer, *Roma y su Imperio*, en *Hist. Gral. de las civilizaciones* II, Barcelona 1967, 19. P. M. Martin, *Contribution de Denys d'Halicarnasse à la connaissance du uer sacrum*: Latomus 32 (1973) 23-38, basándose en la descripción que Dionisio hace del *uer sacrum (Ant. Rom.* 1, 14-16) estudia su razón de ser, debida a una necesidad económica; génesis de esta forma itálica de uso indoeuropeo; y las leyendas y las realidades relativas a su origen. J. Heurgon, *Trois études sur le Ver sacrum*: Coll. Latomus XXVI, Bruxelles 1957. <<

[185] Liu. 27, 25, 7-9; Virg. *Aen. 5,* 236-237. <<

[186] Liu. 29, 11, 13; Val. Max. 1, 6, 9. <<

[187] Por ejemplo en Gruter. 18, 6: «Ioui Opt. Max, P, Aelius Christus ex uoto suscepto aram consecrauit». <<

[188] Plin. *N. H.* 13, 14. <<

[189] Cic. *Nat. D.* 3, 89: «Nonne animaduertis ex tot tabulis pictis, quam multi uotis uim tempestatis effugerint?». <<

[190] Cic. *Mil.* 41. <<

[191] Cic. *Fam*. 6, 7, 2; Juuenal 12, 95 s; y 115 s. August. *Res gestae*, 2, 9. <<

[192] Cic. *Att*. 12, 44, 2; 12, 18, 1. <<

[193] Liu. 2, 20, 12; ib. 42, 5. <<

[194] Hor. *Sat*. 2, 6, 1. <<

[195] Plut, *Rom*. 22. <<

[196] Dion. Hal. 2, 10, 74; 5, 19, 70; Cic. *Pro Tull*. 47; Macrob. 3, 7, 5; Plut. *Public. 12*. <<

[197] Ante todo se invita a los dioses a abandonar la ciudad que han protegido hasta el momento y a unirse al ejército sitiador que les asegura de parte del pueblo romano mayores honores y mejor culto que el recibido por sus actuales devotos. Ordinariamente se les promete un templo público en Roma y unos juegos populares, cf. Macrob. 3, 9, 7-8. Es la *euocatio*. Una vez evocados los dioses y ofrecidos unos sacrificios en su honor, cuyas víctimas son analizadas para ver si los dioses acceden a la súplica del general sitiador, se hace la *deuotio* de aquella ciudad. Todo ello es un acto de tanta responsabilidad, que sólo pueden hacerlo los dictadores y los jefes supremos, y en momentos sumamente críticos. En realidad con certeza sólo *conocemos* dos casos, el de Veyes (Macrob. 3, 9, 9-12) a principios del siglo IV, en que interviene el gran Camilo, y el de Cartago en 146, efectuado por Escipión Emiliano. Las fórmulas las conserva Macrobio (los dos lugares citados) con la ejecutoria de auténtica antigüedad: «reperi in libro quinto Rerum reconditarum Sammonici Sereni utrumque carmen, quod ille se in cuiusdam Furii uetustissimo libro reperisse professus est» (*id*. 3, 9, 6). Ambos documentos manifiestan una ordenación religiosa jurídica y prudente a la vez. <<

[198] Cic. *Cat*. 1, 16: «Quae quidem quibus abs te initiata sacris ac deuota sit nescio, quod eam necesse putas esse in

consulis corpore defigere». <<

[199] Cic. *Nat. D.* 2, 10; *Diu.* 1, 51; *Fin.* 2, 61; *Tusc.* 1, 89; *Off.* 3, 16; *Rab. Post.* 2; Virg. *Aen.* 12, 324. Como tiene su importancia y no habrá ocasión de hablar del *juramento*, vamos a decir dos palabras sobre él. El juramento es un acto concebido en términos consagrados (*conceptis uerbis*, Cic. *Off.* 3, 108; Gell. 2, 24, 2; Serv. *Ad Aen.* 12, 13) por que se pone a Dios como testigo de la verdad de una afirmación, por lo cual es una *affirmatio religiosa* (Cic. *Off.* 3, 104). «*Iuro* tunc dici debere cum confirmamus aliquid aut promittimus» (Serv. *Ad Aen.* 12, 816). Su rasgo esencial es que debe atraer la protección de la divinidad si es sincero, y su cólera, si no lo es (Cic. *Acad.* 2, 146; Plut. *Q. E.* 41; Plaut. *Rud.* 1345-1356). Era creencia del pueblo romano que el hombre podía apelar en cada momento a la justicia divina y que los dioses estaban prontos a castigar al perjuro y a recompensar al que permanecía fiel a su juramento (Virg. *Aen.* 12, 193-200; Iuvenal, 13, 174-184; Propert. 2, 16, 47-50). En tiempos de Cicerón los espíritus un tanto cultivados no temían la cólera de los dioses, por ello el juramento se presentaba como cuestión de justicia y de lealtad: «iusiurandum non ad iram deorum quae nulla est, sed ad iustitiam et ad fidem pertinet» (*Off.* 3, 104; cf. *ib.* 102-103). Bajo el Imperio se le daba valor civil y religioso porque se consideraba que atañía al emperador. Ha sobrevivido al estado de separación del derecho y de la religión (Suet. Tib. 35; Papir. Iust. *D.* 50, 1, 38 pr.).

El juramento se prestaba poniendo la mano sobre el altar del dios (Plaut. *Rud.* 1331-1344; Cic. *Pro Flac.* 90; Vir. *Aen.* 12, 201; Iuvenal, 13, 89; 14, 418). A veces bastaban tocar ciertas partes del cuerpo consideradas como sagradas, las rodillas, la mano derecha, los ojos, o bien las cenizas de un muerto. En algunas ocasiones se tomaba una piedra y se

pronunciaba la fórmula: «Si sciens fallo me, Iuppiter, salua urbe arceque, bonis eiciat uti ego lapidem hunc eicio» (Paul Diac. 115, 4, M); era el juramento «Iouem lapidem, quod sanctissimum iusiurandum habitum est» (cf. Gell. 1, 21, 4; Cic. Fam. 7, 12, 2). Cuando el juramento era bilateral, una de las partes juraba primero y luego la otra parte añadía: «idem in me», lo que se llamaba *accedere* (Plaut. l. c.; Cic. *Off*. 3, 106-107; Tac. *Hist*. 4, 31). <<

[200] Liu. 8, 9 y 10, 8. <<

[201] Liu. 8, 6, 9-15. <<

[202] Liu. 8, 9, 4-8. <<

[203] Liu. 8, 9, 9 ss. Cf. también Macrob. 3, 9. <<

[204] Cic. *Pro Dom*. 64; cf. *Ad Quir*. 1: «Quod precatus ab Ioue optimo maximo certisque dis immortalibus sum, Quirites, eo tempore, cum me fortunasque meas pro uestra incolumitate, odio concordiaque deuoui, ut, si meas rationes umquam uestrae saluti anteposuissem sempiternam poenam sustinerem, mea uoluntate susceptam, sin et ea, quae ante gesseram, conseruandae ciuitatis causa gessissem, et illam miseram profectionem uestrae salutis gratia suscepissem… eius deuotionis me esse conuictum iudicio deorum immortalium, testimonio senatus, consensu Italiae, confessione inimicorum, beneficio diuino immortalique maxime laetor…». <<

[205] Cic. *Nat. D.* 3, 15. <<

[206] Macrob. *Sat*. 3, 2, 6, cf. supra pp. 120 y 125. <<

[207] Vlp. *D. 50*, 17, 35: «Nihil tam naturale est, quameo genere quidque dissoluere, quo colligatum est: ideo uerborum obligatio uerbis tollitur: nudi consensus obligatio contrario consensu dissoluitur». <<

[208] Agust. *Ciu. Dei*, 10, 5. <<

[209] Cf. E. Eitrem, *Opferritus und Voropfer der Griechen und Römern*, 1915; K. Krause, *De Romanorum hostiis*, Diss. Marburg 1893; y *Hostia* en R. E. Suppi. V, 1931. La primera víctima sangrienta que se ofreció en los altares fue un cerdo, que asolaba los sembrados, Ouid. *Met*. 15, 111 ss, cosa que deleitó a los dioses, *ib*. 127 s. <<

[210] Agust. *Ciu. Dei*, 10, 5. <<

[211] Plut. *Num*. 15. <<

[212] Seru. *Ad Aen*. 3, 118. El hecho de que a cada dios se le honra con su víctima característica lo hallamos en las Inscripciones, por ejemplo: «D. b. s. (Dis bonis sacrum) / C. Aponius Secundus sacerdos agnu Domino tauru Domino ouicula Nutrici herbece Ioui ouicula Teluri agnu Herculi agna Veneri edu Mercurio (*CIL*. VIII, 8246). D(is) b(onis) s(acrum). C. C. Primus, Isac(erdos) Saturni, ag/nu, tauro domi/no, ouicla Te/luri, berbece/Iouo, ouicla Nutrici, capone Herculi, edu Merc/urio, aedua Veneri, ber/bece Testimonio/pecora d…» (*ib*. VIII, 8247). <<

[213] G. Dumézil, *Ouaestiunc. Indo-Italicae*: REL 39 (1961) 241-250. <<

[214] Liu. 22, 10, 7. <<

[215] Virg. *Aen*. 1, 135; cf. R. K. Yerkes, *Le sacrifice dans les religions grecque et romaine et dans le judaïsme primitif*, Paris 1955; S. P. C. Tromp, *De Romanorum piaculis*, Diss. Amsterdam 1921. <<

[216] Cf. Plut. *Num*. 14. <<

[217] Seru. *Ad Aen*. 5, 77. <<

[218] Seru. *Ad Aen*. 10, 541. <<

[219] Cic. *Nat. D.* 3, 88; cf. Hor. *Od*. 4, 11, 7; en sentido metafórico Cic. *Pro Flac.* 95-96: «mactemus uictimam; litemus igitur Lentulo, parentemus Cethego». *Litare* significa

propiamente «recibir buenos presagios con los sacrificios», «aplacar a los dioses». Dice Lactancio ad Stat. *Tbeb*. 10, 106: «inter litare et sacrificare hoc interest: sacrificare est hostias immolare, litare uero post immolationem hostiarum impetrare quod postules»; cf. Suet. *Caes.* 81, 4: «Pluribus hostiis caesis, cum litare non posset, introiit curiam spreta religione». <<

[220] Liu. 41, 15, 4; cf. Pl. *Ps*. 325-329; *Poen*. 489. <<

[221] Gell. 4, 6, 6. Cf. G. Capdeville, *Substitution de victime dans les sacrifices d'animaux à Rome*: Mél. Arch. et d'hist. de l'École Franc. à Rome 83 (1971) 283-323. <<

[222] Liu. 27, 23, 4. <<

[223] Seru. *Ad. Aen*. 6, 253; Cf. E. Benveniste, *Profanus et profanare*, Coll. Latomus, 45, 1960, 46-53. M. Mauss, *Lo sagrado y lo profano* (3 vol.), Barcelona 1970. <<

[224] Seru. *Ad Aen*. 3, 407; Macrob. *Sat*. 1, 10. <<

[225] Cic. *Har. Resp*. 23. <<

[226] Plut. *Coriol*. 25. Cf. nota 132. <<

[227] Cf. Cic. *Har. Resp*. 20 ss: «Ludos minus diligenter factos pollutosque». <<

[228] Ouid. *Fast*. 1, 333. <<

[229] Caes. *B. G.* 6, 16; Cic. *Pro Font*. 31: «Postremo his quicquam sanctum ac religiosum uideri potest qui, etiamsi quando aliquo metu adducti deos placandos esse arbitrantur, humanis hostiis eorum aras ac templa funestant, ut ne religionem quidem colere possint, nisi eam prius scelere uiolarint? Quis enim ignorat eos usque ad diem retinere illam immanem ac barbaram consuetudinem hominum immolandorum? Quam ob rem quali fide, quali pietate existimatis esse eos qui etiam deos immortalis arbitrentur hominum scelere et sanguine facillime posse placari?». <<

[230] Cit. *Att*. 1, 13, 1. <<

[231] Virg. *Aen*. 2, 116-125. <<

[232] Cf. supra cap. 1, notas 31-34. <<

[233] Plut. *Marcel*. 3, 4, en el año 228; Liu. 22, 57, 4 del año 216; Plut. *Quaest. Rom*. 83, que parece referirse al anterior. Supra cap. 1, notas 31-34. Cf. Plin. *N. H.* 7, 9: «et nuperrime trans Alpis hominem immolari gentium earum more solitum». Alude a los sacrificios humanos de los galos, que Cicerón había ya denunciado en *Pro Font*. 31 y César había comentado en *B. G.* 6, 16; luego alude Dionis. de Halic. 1, 38, 2. Según Estrabón, 4, 4, 5, C 198, esta práctica cesó por influjo de los romanos; y Plin. 30, 13, precisa que el emperador Tiberio prohibió a los Druibas tal práctica; pero Suetonio, atribuye a Claudio (*Claud*. 25, 13) la abolición completa en la Galia de tal atrocidad religiosa. Se conoce la repugnancia de los romanos a tales prácticas, pero Plin. (30, 12) indica que sólo en el año 657 de Roma, bajo el consulado de Cornelio Léntulo y de P. Licinio Crasso (*97* a. C.) «un senado consulto prohibió inmolar a un hombre». En 28, 12 dice que «nuestra época ha visto enterrar vivos en el foro Boario a un griego y una griega, un hombre y una mujer de las naciones con quienes estábamos en guerra». Sobre este tema cf. C. Cichorius, *Römische Studien*, Leipzig-Berlin 1922: «Staatliche Menschenopfer», 2-24. <<

[234] Liu. 22, 57, 6; Plin. *N. H.* 28, 12; F. Schwenn, *Die Menschenopfer bei den Griechen und Römern*, en *Religiosgeschichte Vers. und Vorarb*. XV, 3, 1915, sobre todo pp. 152-153, 175, 176; C. Cichorius, *Staatliche Menschenopfer*: Römische Studien (1922) 7-21. P. Fabre, *Minime Romano sacro. Note sur un passage de Tite-Live et les sacrifices humanins dans la religion romaine*: REA (1940) 419-424. En el pasaje de Livio (22, 57, 6) la expresión «minime Romano

sacro» no se refiere a los sacrificios humanos en general, sino a los sacrificios humanos con derramamiento de sangre. Livio considera natural que fueran enterrados vivos una pareja de galos y otra de griegos, lo mismo que al principio del capítulo, en que menciona el sacrificio de una Vestal, con las palabras «uti mos est». <<

[235] Sall. fragm. 1, 14. <<

[236] Dio. Cass. 43, 24. <<

[237] G. Dumézil, *Le "sacrifice humain" de 46 avant J.-C.*: REL 41 (1963) 87-89; cf. también *Bellator Equos* en su *Rituels indo-européens à Rome*, 1954, 73-91, en especial las pp. 76-80, y sobre el caballo de octubre en: REL 36 (1958) 130-131. <<

[238] Suet. *Aug*. 14. <<

[239] Lamprid. *Heliog*. 7, 6; clarísimamente en 8: «Cecidit et humanas hostias, lectis ad hoc pueris nobilibus et decoris per omnem Italiam patrimis et matrimis, credo ut maior esset utrique parenti dolor. Omne denique magorum genus aderat illi operabaturque cottidie, hortante illo et gratias iis agente, quod amicos eorum inuenisset, cum inspiceret exta puerilia et excruciaret hostias ad ritum gentilem suum». <<

[240] Seru. *Ad Aen*. 2, 116. <<

[241] Paul. Fest. 57. <<

[242] Cf. A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité* IV, Paris 1879-82, reimpresa en 1963, 77-78. <<

[243] Así, por ejemplo, Liu. 1, 55, 5 llama *prodigium* el hallazgo de la cabeza de Tolo, que Floro califica de *monstrum*, Floro 1, 7. Cicerón llama *portenta* a los fetos monstruosos, *Diu*. 2, 60; y Plinio *ostenta* a los prodigios vegetales (Plin. *N. H.* 17, 243). Val. Max. 1, 6, 8 confunde los monstruos y los prodigios. Tito Livio emplea *prodigium* como término general para expresar todos estos fenómenos, como prueba E. de

Saint-Denis, *Les énumerations des prodiges dans l'oeuvre de Tite-Live*: R. Ph. 16 (1942) 141. Las tentativas hechas por los antiguos gramáticos y los eruditos modernos para establecer la distinción semántica entre estos sinónimos no han dado el resultado apetecido, como piensa C. Thulin, *Synonima quaedam latina* (*prodigium, portentum, ostentum, monstrum*), en *Comment. philologiae in honorem Job. Paulson*, Göteborg 1905. Cf. R. Bloch, *Les prodiges dans l'antiquité classique*, 1963. Moussy ha estudiado recientemente la historia de la palabra *monstrum* (CI. Moussy, *Esquisse de l'histoire de monstrum*: REL 55 (1977) 345-369) y ha llegado a las siguientes conclusiones: No puede precisarse la distinción semántica de los nombres latinos de prodigio. *Monstrum* es el término cuya evolución semántica ha podido influir sobre las otras designaciones del signo divino. Ha recibido la influencia de τέρας aunque el término latino no expresó nunca, como el griego, un signo revelador del futuro. El desarrollo del sentido de «monstruo» y de «historias increíbles» se ha visto favorecido por la equivalencia que los latinos sentían entre monstrum y τέρας En cambio las acepciones «ser criminal» y «acto criminal» son propias del vocablo latino. El proceso metafórico permite explicar la mayor parte de las significaciones nuevas de la palabra y la palabra pone de relieve el germen que define el carácter extraordinario del ser o de la cosa designada como. *monstrum*. <<

[244] Liv. 1, 20, 7. <<

[245] Liu. 1, 31, 1-4. <<

[246] Liu. 1, 20, 7. <<

[247] Cic. *Diu*. 1, 92; *Har. Resp*. 19; Liu. 27, 37, 7-10. <<

[248] Varr. *L. L.* 5, 148; Cic. *Har. Resp*. 20; Arnob. 4, 31. <<

[249] Cic. *Har. Resp*. 9-11; 20-23; 34-43; 55-60; y por citar un ejemplo: «Exauditus in agro propinquo et suburbano est strepitus quidam reconditus et horribilis fremitus armorum. Quis est ex gigantibus illis, quos poetae ferunt bellum dis immortalibus intulisse, tam impius qui hoc tam nouo tantoque motu non magnum aliquid deos populo Romano praemonstrare et praecinere fateatur? De ea re scriptum est: POSTILIONES ESSE IOVI. SATVRNO, NEPTVNO, TELLVRI, DIS CAELESTIBVS. Quid quibus dis uiolatis expiatio debeatur, sed hominum quae ob delicta quaero. LVDOS MINVS DILIGENTER FACTOS POLLVCTOSQVE. Quos ludos? Te appello, Lentule —tui sacerdoti sunt tensae, curricula, praecentio, ludi, libationes, epulae ludorum—, uosque, pontifices, ad quos Epulones Iouis Optimi Maximi, si quid est praetermissum aut commissum, adferunt, quorum de sententia illa eadem renouata atque instaurata celebrantur. Qui sunt ludi minus diligenten facti, quando aut quo scelere polluti? Respondebis et pro te et pro conlegis tuis, etiam pro pontificum conlegio, nihil cuiusquam aut neglegentia contemptum aut scelere esse pollutum: omnia sollemnia ac iusta ludorum omnibus rebus obseruatis summa cum caerimonia esse seruata» (20-21). <<

[250] Cic. *Diu*. 1, 103: al besar a su hijita Tercia que era muy pequeñita aún, advirtió que estaba triste: —Quid est, inquit, mea Tertia? Quid tristis es? —Mi pater, inquit, Persa periit. Tum ille arctius puellam complexus: ‘accipio, inquit, mea filia, omen’. Erat autem mortuus catellus eo nomine. <<

[251] J. Bayet, *Hist. Polit. et Psichol. de la rel. Rom.*, 54. Esto mismo lo había dicho ya Plin. *N. H.* 28, 17: «in augurum certe disciplina constat neque diras neque ulla auspicia pertinere ad eos qui quamque rem ingredientes obseruanda se ea negauerint». <<

[252] Val. Max, 5, 10, 1; Séneca, *Cons. ad Marc.* 13, 2; Cic. *Dom.* 122-126; *CIL.* VII, 345; VIII, 8457. <<

[253] Cic. *Dom.* 120-121; Varr. *L. L.* 6, 61. <<

[254] Cic. *Dom.* 119; Varr. *L. L.* 6, 54. <<

[255] Cic. *Dom.* 133; cf. 121. <<

[256] Cic. *Dom.* 130. <<

[257] Liu. 27, 25, 7-9; Plut. *Marcel. 28*: «Quiso después dedicar un templo que con los despojos de Sicilia había construido a la Gloria y a la Virtud, y deteniéndose en la empresa los sacerdotes a causa de no tener por conforme que un solo templo contuviera dos divinidades, comenzó de nuevo a edificar otro, no tanto por no llevar bien aquella oposición, como por tenerla de mal agüero»; Val. Max. 1, 1, 8. <<

[258] Liu. 9, 46; Cic. *Dom.* 136-137. <<

[259] Vlp. *D.* 1, 8, 9, 1; «Sciendum est locum publicum tunc sacrum fieri posse, cum princeps eum dedicauit, uel dedicandi dedit potestatem». <<

[260] Cic. *Dom.* 117-118; 133-135. <<

[261] Cic. *Dom.* 122; 127; 139. <<

[262] Cic. *ib.* 124. <<

[263] Cic. *ib.* 136; 123; 133; Liu. 9, 46, 6. <<

[264] Cic. *ib.* 119; 123; 127; 128; 139; Liu. 2, 8, 8; Val. Max. 1, 10, 9; Seru. *Ad Geor.* 3, 16. <<

[265] Cic. *Dom.* 133. <<

[266] Ouid. *Fast.* 1, 610. <<

[267] Cic. *Dom.* 136; Plin. *N. H.* 11,37, cuenta que el Pontífice Metelo, que era un poco tartajoso se estuvo ensayando durante varios meses para pronunciar rectamente el nombre

de la diosa Ops Opfera, porque tenía que hacer una dedicación. <<

[268] Tertul. *Spect*. 10; Cic. *Dom*. 123; Val. Max. 5, 10, 1. <<

[269] Cic. *Dom*. 123. <<

[270] Cic. *ib*. 139. <<

[271] Cic. *Dom*. 127: «In dedicatione nonne et quis dedicet et quid et quomodo quaeritur?». <<

[272] Cic. *ib*. 33; 39, 126; 138. <<

[273] *CIL*. III, 1, n. 1933; Orell. *lnscript*. 2490: «Iuppiter Optime, Maxime quandoque tibi hodie hanc aram dabo dedicaboque, ollis legibus ollisque regionibus dabo dedicaboque, quas hic hodie palam dixero, uti infimum solum huius arae est. Si quis hic hostia sacrum faxit, quod magmentum non protollat, id circo tamen probe factum est. Ceterae leges huic arae eaedem sunto quae arae Dianae sunt in Auentino monte dictae. Hisce legibus, hisce regionibus, sic uti dixi, hanc tibi aram. Iuppiter Optime, Maxime, do, dico, dedicoque, utisis uolens propitius mihi collegisque meis, decurionibus, colonis, incolis coloniae Martiae Iuliae Salonae, coniugibus liberisque nostris». <<

[274] Cf. Plin. *Ep. Ad Trai*. 49 y 50; Varr. L. L. 6, 54; Fest. 189-20. <<

[275] Marcian. D. 1, 8, 6, 3: «Sacrae autem res sunt hae, quae publice consecratae sunt, non priuate: si quis autem priuatim sibi sacrum constituerit, sacrum non est, sed profanum. Semel autem aede sacra facta, etiam diruto aedificio, locus sacer manet». Cf. Marcian. *ib*. 1, 8, 9. <<

[276] Liu. 9, 4. <<

[277] Liu. 2, 27, 5-6. <<

[278] Liu. 9, 46; 6-7; Cic. *Dom*. 128. <<

[279] Cic. *Dom*. 136-137; *Alt*. 4, 2, 3. <<

[280] Liu. 2, 27, 5; 10, 46, 7. <<

[281] Liu. 2, 8, 6: «Nondum dedicata erat in Capitolio Iouis aedes; Valerius Horatiusque consules sortiti uter dedicaret»; *id*. 4, 29, 7. <<

[282] Liu. 2, 42, 5: «Filius eius duumuir ad id ipsum creatus dedicauit»; 29, 11, 13. <<

[283] Cic. *Verr. 4,* 31, 38; Plut. *Public*. 15. <<

[284] Liu. 40, 52; Suet. *Calig*. 19, 32. <<

[285] Macrob. *Sat*. 3, 11, 6. <<

[286] Lucan. 2, 1; Cf. Liu. 1, 31, 7. <<

[287] Cf. Hor. *Od*. 1, 2; 1, 22; y especialmente 1, 34. <<

[288] Lucr. 1, 101. En cambio por la Tesalia por ejemp. cf. Apul. *Met*. 9, 9-11 y todo el cap. <<

[289] Cic. *Nat*. D. 1, 116. <<

[290] Cic. *Part. Or*. 78: «iustitia erga deos religio». <<

[291] Ouid. *Past*. 3, 339-344; 327. <<

[292] Hor. *Od*. 3, 6, 5-6. <<

[293] Cato. *R. R.* 139. <<

[294] Liu. 8, 9, 7. <<

[295] Macrob. 3, 9, 2; Plin. *N. H.* 28, 18. <<

[296] Seru. *Ad Aen*. 2, 351: «Ante expugnationem euocabantur ab hostibus numina propter euitanda sacrilegia». <<

[297] Macrob. 3, 9, 7-8. <<

[298] Macrob. 3, 9, 9-11. <<

[299] Liu. 5, 21, 3-22. <<

[300] Liu. 5, 21, 17. <<

[301] Liu. 5, 22, 4-7. <<

[302] V. Bassanoff, *Evocatio*, 1949, c. IV, «Fórmulas hititas y romanas»; G. Dumézil, *Rituels indo-eureopéens à Rome*, 1954. <<

[303] Liu. 8, 14, 2: «Lanuuinis ciuitas data sacraque sua reddita, cum eo ut aedes lucusque Sospitae lunonis communis Lanuuinis municipibus cum populo Romano esset». <<

[304] Cic, *Mil.* 27; 46. <<

[305] Cic. *Mur.* 90. <<

[306] Plin. N. H. 30, 11; cf. J. Bayet, *Croyances et rites dans Rome antique*, Paris 1971; J. Annequin, *Recherches sur l'action magique et ses représentations* (*1e et* 2e *sièclei après J.-C.*): Annal. lit. de la Univ. de Besançon, Paris 1973; A.-Marie Tupet, *La magie dans la poésie latine*, I: *Des origines à la fin du règne d'Auguste*, Paris 1976. <<

[307] *Cod. Iust.* 9, 18, 4-6. Sobre las prácticas, de la magia cf. A. Audellent, *Defixionum Tabellae*, Paris 1904; M. Jeanneret, *Langue des tablettes d'exécration latines*, Paris 1918; M. Bresnier, *Récents travaux sur les defixionum tabellae*: RPh. 44 (1920) 1; K. Preisedendanz, *Die griechischen u. lateinischen Zaubertafeln*: APF 9 (1930) 119 s. <<

[308] Aristof. *Nubes*, 748; Ouid. *Her.* 6, 85; *Met.* 7, 190; 206, en los versos 159-296 presenta Ovidio los poderes mágicos de Medea, y el rejuvenecimiento que hace la maga de Esón, padre de Jasón; Virg. *Ecl.* 8, 69. Tibul. 1, 2, 43-62; 2, 4, 55-60. <<

[309] Ungarelli, *Aegypt. codic. relig. ex Bibl. Nanina* II, 310 (Vida Copta de S. Juan Evangelista). <<

[310] Pseud.-Callist. 1, 8. <<

[311] Orph. Lith. 335 ss. <<

[312] Clement. de Alej. *Homil.* 2, 32, 63 = de Simón el mago. <<

[313] Apul. *Met*. 1, 9; 2, 22; Virg. *Ecl*. 6, 48. <<

[314] Virg. *Ecl*. 8. 97; Ouid. *Am*. 2, 7, 31; Plin. *N. H*. 28, 2, 10; Apul. *De Magia* 46, *Lex XII Tabularum*, 8, 1. <<

[315] Virg. *Ecl*. 8, 65 ss; *Aen*. 4, 304; 399. <<

[316] Dio Cass. 71, 8. <<

[317] Séneca. *Ouaest. Nat*. 4, 6; Clement. Alex. *Strom*. 6, 268. <<

[318] Plin. *N. H*. 30, 1, 3. <<

[319] Agust, *Ciu. Dei*, 8, 19. <<

[320] Plin. *N. H*. 30, 1, 3. <<

[321] Plat. *Legg*. 933: condena a muerte a los que con esos medios inciertos e imprevisibles causan daño a otros. <<

[322] *XII Tab. 8,* 1; Liu, 4, 30, 9-11; 25, 1, 6-12; Seru. *Ad Aen*. 4, 493; Paul. *Sent*. 5, 23, 17, 18; 5, 21, 3. <<

[323] *Cod. Gregor*. 14, 6; Paul. *Sent*. 23, 17. <<

[324] Gai. *Inst*. 1, 128. <<

[325] Paul. *Sent*. 21, 3; *Cod. Iust*. 9, 18. La ley de Constancio del año 321 (*Cod. Iust*. 9, 18, 4) dice que la medicina mágica y la magia útil no caen bajo la ley. <<

[326] *Cod. Theod*. 16, 10, 7; *Cod. Iust*. 9, 18, 9. <<

[327] Cic. *Leg*. 2, 21; Apul. *Sent*. 5, 18, 15; *XII Tab*. 8, 26. <<

[328] Tac, *Ann*. 2, 95 y las acusaciones de magia contra los cristianos. <<

[329] Cic. *Leg*. 2, 21; *Cod. Iust*. 1, 11, 2. <<

[330] Cic. *Leg*. 2, 10. <<

[331] Apul. *Met*. 2, 28. <<

[332] Virg. *Ecl*. 8, 95. <<

[333] Virg. *Ecl*. 2; cf. Theocr. 2. <<

[334] Cat. *R. R.* 70; 71; 73; 102; 127; 156-160; Varr. *R. R.* 1, 2, 25-28. <<

[335] Plin. *N. H.* 11, 135, 95. <<

[336] Plin. *N. H.* 2, 84; Séneca, *Quaest. Nat*. 4, 7; Seru. *Ad Ecl.* 8, 99; Agust. *Ciu. Dei*. 8, 10. <<

[337] *Cod. Theod*. 9, 16, 4; *Cod. Iust*. 9, 18, 7. <<

[338] Cato. *R. R.* 5, 4. <<

[339] Liu. 39, 16, 8; Suet. *Aug*. 31, 1; Vlp. *D*. 10, 2, 4, 1; Paul. *Sent*. 5, 23, 18. <<

[340] Tac. *Ann*. 2, 69; Dio Cass. 57, 18; 77, 15. <<

[341] Plin. *N. H.* 30, 1, 5, acusa a Nerón de magia. <<

[342] Dio Cass. 49, 43; 4, 36: discursos de Mecenas contra las religiones extranjeras, las sociedades secretas y la magia. <<

[343] Dice Tácito (*Ann*. 2, 32): «facta et de mathematicis magisque Italia pellendis senatus consulta; quorum e numero L. Pituanius saxo deiectus est, in P. Marcium consules extra portam Esquilinam, cum classicum canere iussissent, more prisco aduertere» (lo ejecutaron). <<

[344] Tac. *Ann*. 2, 85 <<

[345] Tac. *Ann*. 12, 52; Suet. *Vitel.* 14, 4. <<

[346] Plin. *N. H.* 30, 1. <<

[347] Plin. *N. H.* 30, 1, 6. <<

[348] *Didaché*, 2, 2; 3, 4; Iustin. 1, 14. <<

[349] Iren. 5, 28; Euseb. *Hist. Ecl. 9,* 3. <<

[350] *Ammian*. Marc. 28, 2, 28. <<

[351] Marcell, *Chron*. 15, 11: «Hanc religionem euoco, educo, excanto de istis membris medullis». <<

[352] Pausan, 6, 8, 2; Petron. *Sat*. 62:. «Deinde ut respexi ad comitem, ille exuit se et omnia uestimenta secundum uiam posuit. Mihi anima in naso esse, stabam tamquam mortuus.

At ille circumminxit uestimenta sua, et subito lupus factus est… postquam lupus factus est, ululare coepit et in siluas fugit». Plin. *N. H.* 8, 22, 34; Virg. *Ecl.* 8, 97; Ouid. *Met.* 8, 270; August. *Ciu. Dei*, 18, 17. <<

[353] Apul. *Met.* 3, 17, 21. <<

[354] Ouid. *Met.* 7, 405. <<

[355] Apul. *De Magia*, 35, 5-6. <<

[356] Plin. *N. H.* 27, 12, 106. <<

[357] Marcell. 34, 102; Plin. 22, 149. <<

[358] Plin. 28, 10, 42. <<

[359] Plin. 30, 7, 20. <<

[360] Plin. 28, 36. <<

[361] Marcell. 17, 18. <<

[362] Ouid. *Fast.* 2, 577. <<

[363] Virg. *Ecl.* 8, 77. <<

[364] Plin. *N. H.* 28, 63, los clavos mágicos tienen diversos usos. <<

[365] Virg. *Ecl.* 8, 80-1. <<

[366] Fest. 285, M. 358 L. <<

[367] Apul. *De Magia*, 42. <<

[368] Pseud. Clement. *Homil.* 2, 26, 30. <<

[369] Dice Apuleyo, *De Magia*, 31, 9: «Solebat ad magorum cerimonias aduocari Mercurius carminum uector et illex animi Venus et Luna noctium conscia et Manium potens Triuia». <<

[370] Ouid. *Her.* 12, 168; *Met.* 14, 44; Séneca, *Phaedr.* 420 ss. <<

[371] Seneca, *Med.* 841; Ouid. *Met.* 6, 139. <<

[372] Lucan. 6, 506; 669; Séneca, *Med.* 840. <<

[373] Ouid. *Met*. 14, 105. <<

[374] Hor. *Epd*. 5, 16 s. Virg. *Ecl*. 8, 64 ss. <<

[375] Ouid. *Met*. 7, 183: «nuda pedem, nudos humeris infusa capillos», y 182 donde habla de los vestidos sueltos. <<

[376] Marcell. 15, 11: «digitis tribus, id est pollice, medio et medicinali residuis, duobus eleuatis dices…». <<

[377] Plin. *N. H.* 21, 143; Marcell. 8, 52. <<

[378] Marcell. 29, 3: «cum magna fiducia». <<

[379] Seru. *Ad Aen*. 4, 413; Plin. *N. H.* 24, 4, 6; 21, 11, 36; Ouid. *Met*. 7, 180; Séneca, *Med*. 790 ss. <<

[380] Plin. *N. H.* 24, 171. <<

[381] Pap. de Paris, 3086 ss; Virg. *Ecl*. 8, 73; Ouid. *Am*. 3, 7, 23. <<

[382] Apul. *Met. 2,* 20-21; 3, 17; Ouid. *Her*. 6, 90 = Medea. <<

[383] Dice Marcell. (8, 62): «Oculos cum dolere quis coeperit, ilico ei subuenies, si, quot litteras nomen eius habuerit, nominans easdem, totidemque nodos in rudi lino stringas». <<

[384] Así el Pseudo-Calistenes, ed. Müller, 1, 1 s. <<

[385] Virg. *Ecl*. 8, 74. <<

[386] Ouid. *Am*. 3, 7, 27-30; *Her. 6, 91*. <<

[387] Hor. *Sat*. 1, 8, 26 s. <<

[388] Dice Tácito hablando de la muerte de Germánico (*Ann*. 2, 69): «Saeuam uim morbi augebat persuasio ueneni a Pisone accepti; et reperiebantur solo ac parietibus erutae humanorum corporum reliquiae, carmina et deuotiones et nomen Germanici plumbeis tabulis insculptum, semusti cineres ac tabo obliti aliaque malefica quis creditur animas numinibus inferni sacrari». <<

[389] «Malcio Nicones oculos / manus dicitos bracias uncis / capilo caput pedes femus uenter / natis umlicus pectus mamilas / collus os bucas dentes labias / mentus ocios fronte supercili / scaplas umerum neruias ossu / merilas uenter mentula crus / quastu lucru ualetudines defico / in as tabelas» (L. Rubio-V. Bejarano, *Documenta ad Ling. Lat. Hist. Inlustr*., Madrid 1955, n. 184, cf. también nn. 180-195. <<

[390] Plin. *N. H.* 28, 10. <<

[391] Virg. *Ecl*. 8, 70. <<

[392] *CIL*. X, 8249, 19. <<

[393] Hor. *Epd*. 5, 1-10; 83-102. <<

[394] Virg. *Ecl*. 8, 101-109. <<

4. Culto público. Los dioses

[1] Agust. *Ciu. Dei*, 7, 17. <<

[2] Tertul. *Apol.* 10, 5. <<

[3] Pl. *Cis. 512*. <<

[4] Según un fragm. recogido en Non. 141, 5: «mortalem ad modum medioxime, ut quondam patres nostri loquebantur». <<

[5] Apul. De *Dogm. Plat.* 1, 11, Paul. Fest. 110 medioximum: mediocre. <<

[6] Seru. *Ad Aen.* 8, 275, y *Ad Aen.* 3, 134: «quidam aras superorum deorum uolunt esse; medioximorum, id est, marinorum, focos; inferorum, mundus»; y Capell. 2, 39: «Hos omnes (Genios-Angelos) Graeci δαίμονας dicunt; Latini medioximos uocitarunt». <<

[7] Seru. *Ad Aen. 2,* 141; cf. A. von Domaszewski, *Abhandlungen zur römischen Religion*, 1909, 154-170: «Dei certi und dei incerti». <<

[8] Cato. *R. R.* 139; cf. Seru. *Ad Aen*. 4, 577; Macrob. *Saturn*. 3, 9, 7; Gell. 2, 28, 2-3. El ara erigida por un montoncito de césped era muy ordinaria: «aramque cespite uirenti Marti deo faciunt» (Apul. *Met*. 7, 10). <<

[9] Agust. *Ciu. Dei*, 4, 21 ss; Varrón trataba de los dioses *certi* en el libro 14.º de sus *Antiquit. rerum diuinarum* y de los *incerti* en el libro 15.º. Pero no podemos servirnos más que de las referencias de S. Agustín. <<

[10] Cic. *Diu*. 1, 101; Gell. 16, 17, 2. <<

[11] Liu. 5, 50, 5; Plut. *Cam*. 30; Cic. *Diu. 2,* 69, Esta divinidad, por consiguiente, era considerada como la personificación de la voz misteriosa que en el silencio de la noche anunció la llegada de los galos. <<

[12] Cic. *Diu*. 1, 101. <<

[13] Paul. Fest. 354-355 L. <<

[14] Seru. *Ad Aen*. 3, 75. <<

[15] Paul. Fest. 128, 4. Catón en su tratado de derecho civil, recordando el ritual de la fundación de las ciudades habla de la fosa llamada *mundus*, donde se echaban primicias de todas las cosas. En el fondo de esta fosa se colocaba un *lapis* consagrado a los manes, que comunicaba con las regiones inferiores de la tierra, o con el mundo de los muertos (cf. Fest. 144-145), por lo cual recibe el nombre de *lapis Manalis*, relacionado con *manes*, no con *manare*, Fest. 115. <<

[16] Non. 547 (Varr. *De uita populi Romani*, lib. 1). <<

[17] Fulgent. *Exposit. serm. Ant*. 4.ª ed. Helm. p. 112, 11. <<

[18] Tertul. *Apol*. 40, 14: «Aquilicia Ioui immolatis»; Petron. *Sal*. 44, se queja de que ahora se pierde toda devoción y comparando socarronamente con tiempos anteriores dice: «Antea stolatae ibant nudis pedibus in cliuum, passis capillis, mentibus puris, et Iouem aquam exorabant. Itaque statim urceatim plouebat: aut tunc aut numquam: et omnes redibant udi tamquam mures». <<

[19] Non. 547; Seru. *Ad Aen*. 3, 175. <<

[20] Petron. 44, lo hemos recogido en la nota 18. <<

[21] J. Bayet. *Hist. pol. et psych, de la rel. rom.*, 42. <<

[22] Varr. en Agust. *Ciu. Dei*, 7, 2. <<

[23] Cic. *Tusc*. 1, 29; Ovidio los llama *nobiles* y los otros dioses *plebs* (Ouid. *Met*. 1, 172-173). <<

[24] Cic. *Rep. 2,* 35, confirmado por Tit. Livio, 1, 35; 6; cf. Tac. *Ann*. 11, 25. <<

[25] Agust. *Ciu. Dei*, 7, 2 y 3; Pl. *Cas*. 332. <<

[26] Agust. l. c. <<

[27] Varr. *L. L.* 7. 102; cf. Paul. Fest. 511, 14 I. <<

[28] Gell. 5, 12, 14. <<

[29] Seru. *Ad Aen*. 12, 118; y 8, 275 donde comenta así: «Communem: aut quia Argiuus est Hercules, et supra dixit Aeneas quam Graecos quam Troianos de uno sanguinis fonte descendere. Aut communem dixit, utriusque naturae medium: id est, inter mortalitatem et diuinitatem. Sunt numina aliqua tantum caelestia, aliqua tantum terrestria, alia media, quod deos Apuleius Medioximos uocat. Alii communem deum ideo dictum uolunt, quia secundum pontificalem ritum idem est Hercules, qui et Mars: nam stellam unam habere dicuntur et nouimus Martem communem dici». <<

[30] Pompon. Sab. *Ad Aen*. 12, 118. <<

[31] Seru. *Ad Aen*. 2, 225. <<

[32] R. H. Klausen, *Aeneas und die Penaten*, Hamburg 1839-40, 908 s; R. Peter, *Indigitamenta*, en Lexicon de Roscher, p. 132; Wissowa, *R, E*. s. v. «indiges», p. 9.a, 2, pp. 1332-34. Richter, *Indigitamenta*, en *R. E. ib*. 1334-67. <<

[33] Virg. *Aen*. 12, 794; Tibul. 2, 5, 45; Ouid. *Met*. 14, 608; Seru. *Aen*. 12, 794. <<

[34] Liu. 1, 2, 6; Plin. *N. H.* 3, 56; Seru. *Aen*. 1, 1159. <<

[35] Solin. 2, 15. <<

[36] Virg. *Georg*. 1, 498. <<

[37] Seru. *Ad Georg*. 1, 398; y *Ad Aen*. 12, 794. <<

[38] Seru. *Ad Aen*. 12, 794. <<

[39] Interpol. *Ad Seru. Aen*. 12, 794. <<

[40] *Mytbol. Vatic*. 3, 2,2. <<

[41] Seru. *Ad Aen. I,* 21; «nomina numinibus ex officio constat imposita». <<

[42] Paul. Fest. 94, 13. <<

[43] Seru. *Ad Aen. 2,* 351. <<

[44] Varr. *L. L. 5,* 74; Liu. 8, 9, 6. Se lee *Nouensides* en Liu. l. c., Mart. Vict. Keil, VI, 26; *Nouensiles* en Arnob. *Adu. Nat*. 3, 38-39, y en las inscripciones de la Italia central, *CIL*. I, 178; IX, 349. <<

[45] Así en L. Calpurnio Pisón, Varrón, Manlio. <<

[46] El nombre quizás de *nou-* (*nou-us*) + *enses -idis* (cf. *Praeses, -idis; obses -idis*). La forma primitiva parece, pues, *Nouensides*. En una inscripción (CIL. I^2 375 = Déssau, 2977: «Deiv-nove-sede P. Popaio Pop. f.» donde *noue* tiene valor singular). Otra inscripción entre los Marsos *CIL*. IX, 349: «Esos novesede Pesco Pacre» que se traduce por *Essos nouesede*, en plural. Se quiere ver en *Nov-sed-* una divinidad acuática, ya que Marciano Capella relaciona *di nouensides* con *Fons* y *Lympha* (Mart. Cap. 1, 46). Según E. Vetter, *Di Novensides, di Indigetes*: IF. 62, 1 (1955) 1-32, el estudio morfológico y etimológico de ambos grupos de divinidades permite pensar que los *Novensides* eran divinidades de los muertos y los *Indigetes* eran los espíritus divinizados de los muertos, sobre todo los fundadores de las ciudades. <<

[47] Liu. 8, 9, 6. <<

[48] Ouid. *Met*. 15, 861-870, en que la enumeración empieza por los dioses troyanos en oposición a los *indigetes* y termina en Júpiter. <<

[49] Wissowa dice que el texto de Tito Livio ha sido alterado o mal transcrito (G. Wissowa, *De dis Romanorum indigetibus et nouensidibus* VII s. *Religion und Kultus der Römer*, 15. <<

[50] Tertul. *Ad Nat*. 2, 9, 6-7: «Nos uero bifariam Romanorum deos recognoscimus communes et proprios, id est quos cum omnibus habent et quos sibi ipsi sunt commenti. Et numquid hi sunt publici et aduentici dicti?». <<

[51] G. Dumézil, *Rel. Rom. Arch*. 109-110. <<

[52] J. Tutain, en Daremberg et Saglio, s. v. «Nouensides». <<

[53] Agust. *Ciu. Dei, 4*, 23, 3. <<

[54] Liu. 22, 10, 9. <<

[55] Enn. frgm. 45 en Vahlen. <<

[56] *CIL.*'III, 942; V, 1935 y 2121. <<

[57] Ouid. *Her. 4, 49*, llama así a las Dríadas; Val. Flacc. 5, 222. <<

[58] Fulgent. *De Prisc. Serm*. 11 y Mart. Capella, 2, 156. Es un error evidente. <<

[59] «Semunis alternei aduocapit cuntis» = Semones alterni aduocabit cunctos. En una inscripción de Corfinio: «*Semunu*» (Buecheler, *Rhein. Mus*. 33, 281). <<

[60] Macrob. 1, 16, 8. <<

[61] Ouid. *Fast*. 6, 213; Liu. 8, 20, 8; Varr. *L. L.* 5, 66. <<

[62] Cf. Varr. 5, 66: «Aelius Dium Fidium dicebat Diouis filium… et putabant hunc esse Sancum ab Sabina lingua et Herculem a Graeca». <<

[63] Lyd. *De Mens. 4,* 90; cf. Fest. 254, 13; 276, 11. <<

[64] Ouid. *Fast*. 6, 213 ss. <<

[65] *CIL*. XIV, 2458. <<

[66] Orelli-Henzen, *Inscript. Suppl*. 5633. <<

[67] Varr. *L. L.* 5, 66; Dion. Hal. 2, 49; Ouid. *Fast*. 6, 213 ss; Propert. 4 (5) 9, 73; Sil. Ital. *Pun*. 8, 480. <<

[68] Cf. G. Dumézil, *La Rel. Rom. Arch*. 91-92, n. 2. <<

[69] Liu. 8, 20, 8; 32, 1, 10. <<

[70] Cf. J. Bayet, *Hist. p. sp. de la Rel*. 121: «Chez les Ombriens, Sancus couvre de son épithète aussi bien Jupiter que *Fisovios (Iupater Sançios et Fisovios Sançios),* qui, sous sa forme latine (Dius Fidius), est considéré comme l’équivalent de Sancus et religieusement rattaché à Jupiter». <<

[71] Dion. Hal. 4, 58; Hor. *Ep. 2,* 1, 25. <<

[72] Según indica la *Inscripción* en Orelli-Henzen, 5633. <<

[73] Cf. Justin. *Apolog.* 1, 26; 22, 56; Tertul. *Apol.* 13, 9: «Simonem magum statua et inscriptione SANCTI DEI inauguratis (adoratis)». <<

[74] Fest. 198 L. = 299-300 L^2. <<

[75] G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, 1912, 23. <<

[76] Seru. *Ad Aen.* 8, 663. <<

[77] Polib. 3, 25, 6. <<

[78] Liu. 8, 9, 6. <<

[79] Fest. 202-4; Seu. y Pompon, Sab. en *Aen.* 8, 860. <<

[80] Fest. 198-200 L. <<

[81] Liu. 8, 9, 6. <<

[82] Seru. *Ad Aen.* 6, 859; cf. G. Cb. Picard, *Les trophées romains*, 1957. <<

[83] Liu. 1, 20, 1-2. <<

[84] Liu. 1, 20, 3-4. <<

[85] Liu. 1, 20, 5-7. <<

[86] G. Dumézil, *La Reí. Rom. Arch.* 160-186. <<

[87] Cic. *Rep.* 2, 14. <<

[88] Varr. en Seru. *Ad Aen.* 5, 560. <<

[89] Propert. 4, 1, 9-26: Los Ramnes aseguran la dirección política y el culto; ib. 2629: los Luceres especialistas en la guerra como Lucumón; y 30: los Tirios definidos por sus buenos rebaños de ovejas. <<

[90] Flor. 2, 5, 6; cf. vol. II de esta obra, pp. 17-18. <<

[91] P. Fabre, en *Histoire des Religions*, sous la direct, de M. Brillant et R. Aigrain, 1955, vol. 3, 318-319; cf. G. Wissowa, *Relig. und Kult. d. Römer*, 20 s. <<

[92] Cic. *Nat. D.* 2, 67; cf. R. Schilling, *Janus, le dieu introducteur, le dieu des passages*: Mél. d.'Arch. de l'ec. fr. à Rome (1960) 89-100. <<

[93] Herodian. 1, 16, 1. <<

[94] Varr. L. L. 7, 26. La diversidad de acciones prestadas a esta divinidad no debe hacer perder de vista el carácter unitario de su función primitiva, que es presidir los comienzos y los pasajes. Los epítetos cultuales que le aplican los autores antiguos y especialmente Macrobio y Lido, traducen las manifestaciones concretas de esta función en todos los registros de su actividad humana que concierne al conjunto de la ciudad o a las diversas etapas de la existencia individual, Macrob, Sat. 1, 9: omnium et portatum custos et rector uiarum… deorum deus… in sacris inuocamus Ianum Geminum, Ianum Patrem, Ianum Iunonium, Ianum Consiuium. Ian. Quirinum, Ianum Patulcium et Clusiuium… etc. Cf. G. Capdeville, Les *épithètes cultuelles de Janus*: MEFR 85 (1973) 395-436. <<

[95] Ouid. *Fast*. 1, 205-236. <<

[96] Ouid. *Fast*. 1, 241-242; 247. Sobre la influencia de Jano en los orígenes de Roma, puede verse L. Adans Holland, *Janus and the Bridge*: Acad. Americ. in Roma (1961); M. Grimal, *Le dieu Janus et les origines de Rome*: Lettres d'Humanité 4 (1945) 15-121. L. M. de Padiérniga, *Naturaleza de Jano según los Fastos de Ovidio*: Emerita (1942) 66-97, presenta a Jano como divinidad de la luz, y dios supremo de las tribus fundadoras de Roma. <<

[97] Ouid. *ib*. 293. <<

[98] Cic. *Nat. D. 2,* 67. <<

[99] Ouid. *Fast*. 1, 171-174, cf. Fest. 45, 22 L. <<

[100] Liu. 8, 9, 5-7. <<

[101] Cic. *Nat. D.* 2, 67. <<

[102] Cato. *R. R.* 141. <<

[103] Cat. *R. R.* 134: «Ture uino laño Ioui Iunoni praefato, priusquam porcum feminam immolabis». <<

[104] Fest. 3, 15 L. <<

[105] Henzen, 144-147. <<

[106] Ouid. *Fast.* 1, 89-130. «Chaos, unde Ianus detracta aspiratione nominatur id, quod fuerit omnium primum; cui primo supplicabant uelut parenti, et a quo rerum omnium factum putabant initium» (Fest. 45, 22 L.). <<

[107] Hor. *Sat.* 2, 6, 20-23; por eso algunos lo llaman Sol, Macrob. 1, 8, 9. <<

[108] Macrob. 1, 15, 19. <<

[109] Cf. Vol. II de esta obra, p. 161. Cf. Mich. Meslin, *La Fête des kalendes de Janvier, étude d'un rituel de nouvel An*, coll. Latomus, 115, Bruxelles 1970; los cónsules subían al Capitolio a inaugurar su consulado y ofrecían un sacrificio a Jupiter Optimo Máximo, llamado *kalendarum lanuariarum uota*. <<

[110] Plin. 34, 33. <<

[111] Martial. 10, 28, 1. <<

[112] *id.* 8, 2, 1. <<

[113] Ouid. *Fast.* 1, 165. <<

[114] Paul. Fest. 9, 16: «Agonium etiam putabant deum dici praesidentem rebus agendis», cf. G. Capdeville, *Les épithètes cultuelles de Janus*: Mél. d'Arch, et hist. de l'ec. de Rome (1973) 395-436. <<

[115] Varr. en S. Agust. *Ciu. Dei*, 7, 3. <<

[116] Varr. en S. Agust. *Ciu. Dei*, 7, 9, 1. <<

[117] Macrob. *Sat*. 1, 9, 9: «utriusque ianuae caelestis potens, qui exoriens aperiat diem, occidens claudat». <<

[118] Messala en Macrob. 1, 9, 14. <<

[119] Martial. *10, 28*, 1. En el canto de los Saliar. es saludado *como Cerus manus* (Paul. Fest. 109, 7 L); o *duonus cerus* (Varr. *L. L.* 6, 26) = «creator bonus». <<

[120] Macrob. 1, 9. 14 el poeta Sept. Sereno (frg. 23 E. Baehrens, *Frag. Poet Roman*, 1886) lo llama *cate rerum sator, principium deorum*. <<

[121] *CIL*. I, p. 334; III, 2881; 3030; 3158; VIII, 4576; 11797. Algunos han querido insertarlo en la historia poniéndolo como el primer rey del Lacio, rey de la edad en que vivían juntos los hombres y los dioses (Ovid. *Fast*. 1, 247-248). Jano sería el fundador de la gente latina: «cui primo supplicabant ueluti parenti, et a quo rerum omnium factum putabant initum» (Fest. 45, 22 L; Ouid, *Fast*. 1, 102-112). <<

[122] Cic. *Nat. D.* 2, 67. <<

[123] Paul. Fest. 104 M = 93, 1 L. <<

[124] Liu. 1, 19, 2. <<

[125] Macrob. 1, 9, 17. <<

[126] Cf. P. Grimal, *Le 'Janus' de l'Argilète*: Mél. d'Arch. et hist. fr. de Rome (1952) 39-58; y en sentido contrario R. Schilling, *Janus, le dieu introducteur, le dieu des passages*, ib. 1960, 113, n. 2; Cf. A. Boethius, *Il tempio di Giano in imo Argileto*, 1950; A. Audjn, *'Janus' le génie de l'Argiletum*: Lettr. d'Humanité 10 (1951) 52-92. <<

[127] Ouid. *Fast*, 1, 258. Junto al *Ianus Medius* se reunían los banqueros y los prestamistas. Cic. *Off. 2,* 87. El *Ianus Medius* está relacionado con *Ianus Summus* e *imus* también en el Foro. <<

[128] Fest. 380. <<

[129] Liu. 1, 26, 13. <<

[130] *Muy* pronto se le ofrecían libaciones a este *Tigellus Sororius* el día 1.º de octubre, según el calendario litúrgico de los hermanos Arvales (*CIL*. I2, p. 330). Una vez que Jano quedó superado por Júpiter, el *Tigellus* se identificó con éste, donde puede suponerse que Jano era un doble de Júpiter, como principio de las cosas (cf. Agust. *Ciu. Dei*, 7, 11). <<

[131] Ouid. *Fast*. 1, 121-124 indica que con las puertas cerradas se tiene prisionera la guerra, para que no salga por los pueblos:

Cum libuit pacem placidis emittere tectis;
libera perpetuas ambulat illa uias.
Sanguine letifero totus miscebitur orbis,
ni teneant rigidae condita bella serae. <<

Cf. Liu. 1, 19, 2-3. Varrón hace remontar hasta Numa esta costumbre que todavía existía en el siglo IV de nuestra era (Varr. L. L. 5, 165). Durante estos once siglos muy pocas veces se cerraron las puertas del templo de Jano y siempre por cortos espacios de tiempo. Bajo Numa, en el año 235 a. C. bajo el cónsul Luctacio; Vell. Pat. 2, 38, 3; y tres veces por Augusto, en el 29, en el 25 y en el 1.º de nuestra era. August. *Res Gestae*, 2, 13. Después se cerraron bajo Nerón, Marco Aurelio, Cómodo, Gordiano III y en el siglo IV. Cf. Pompon. Sab. *Ad Aen*. 1, 294.

[132] Liu. *2*, 50, 7. <<

[133] Liu. 2, 49, 8. <<

[134] Cf. Liu. 9, 2, 6. <<

[135] Cf. Ouid. *Fast*. 1, 279-280:

Vt populo reditus pateant ad bella profecto,
tota patet dempta ianua nostra sera. <<

[136] Ouid, *Fast*. 1, 134-144. Todo pasaje tiene dos puertas, una de entrada y otra de salida. En la India, en Babilonia, y en África los dioses que tenían una función semejante, presentaban también dos rostros; en Grecia se conocen

también los Hermes dobles, cf. J. Mercadé, *Hermès doubles*: Bull. de Corresp. Hellénique 76 (1952) 596-624. <<

[137] Ouid. *Fast*. 1, 99; 179. <<

[138] Ouid. *Fast*. 1, 99, 227. <<

[139] Arnob. 1, 9, 7. <<

[140] Ouid. *Fast*. 1, 254. <<

[141] Ouid. *Fast*. 1, 90. <<

[142] Varr. *L. L.* 5, 71. <<

[143] Macrob. *Sat*. 1, 9, 17. Este hecho lo canta hermosamente Ovidio, *Met*. 14, 775-799. <<

[144] Cf. G. de Santis, *Storia dei Romani*, IV, 2, t. I, 216. <<

[145] «Vetustissimum nominatiuum Iouis praeferunt», dice Priscian. I, 89 Hertz. <<

[146] Los antiguos lo derivan, de *iuuare*, «Quoniam mortalis atque urbes belluasque omneis iuuat, dictum nomen canit» (Enn. en Varr. *L. L.* 5, 65). «Ipse Iuppiter, id est iuuans pater, quem conuersis casibus appellamus a iuuando Iouem» (Cic. *Nat. D.* 2, 64). Iouis fertur a iuuando dictus, et Iuppiter quasi iuuans pater, id est omnibus praestans (Isid. *Orig*. 8, 9, 34; cf. Gell. 5, 12, 4). <<

[147] Gell. 5, 12, 5. <<

[148] Gell. 5, 12, 7. Explica Servio *Ad Aen*. 4, 570: «Lingua Osca Lucetius et Iuppiter dictus a luce». Y Festo dice que los antiguos llamaban a Júpiter *Lucetius*, porque lo consideraban como causa de la luz: «Lucetium Iouem appellabant, quod eum lucis esse causam credebant» (Paul. Fest. 114 M.); Cf. Macrob. *Saturn*. 1, 35. <<

[149] Cic. *Nat. D.* 1, 40. <<

[150] Enn. en Cic. *Nat. D.* 2, 65 = Seen. frgm. 345 Vahlen. Cicerón además aduce un pasaje similar de Eurípides que él mismo traduce (ib.). Cf. Hor. *Od*. 1, 22, 19; 1, 1, 25. <<

[151] Enn. *Epich*. VII; fr, 10-14 Warm. <<

[152] *Ve-diouis*, con la partícula *ue-* negativa, como en *ue-sanus, ue-grandis*; Gell. 5, 12 todo el capítulo. Según piensa E. Gjerstad, *Veiovis. A pre-indoeuropean god in Rome?*: O Rom 9 (1973) 35-42, el joven dios Veiovis cuyo culto oficial aparece en Roma el 194 a. C. es una divinidad sobreviviente del panteón mediterráneo preurbano. <<

[153] Ouid. *Fast*. 3, 429-457; cf. Paul. Fest. 519, 22: «Vnde Vediouem paruum Iouem». <<

[154] *CIL*. I, 807; XIV, 2387. <<

[155] Cf. Tac. *Ann*. 2, 41. <<

[156] Ouid. *Fast*. 3, 429-430. <<

[157] Cic. *Leg. Agr*. 2, 36. <<

[158] Cf. Ouid. *Fast*. 3, 290-294. <<

[159] Plin. *N. H.* 16, 40, 79. <<

[160] Gell. 5, 12, 11. <<

[161] Ouid. *Fast*. 3, 438; 440; cf. V. E. Polomé, *Veiovis = Vofiono?*, Coli. Latomus 23 (Hommages à Max Niedermann, 1956, 274-285); su templo cf. A. M. Colini, *II tempio di Veiove*, 1943. <<

[162] El relámpago ha sido tomado en muchas religiones como una iluminación espiritual. Más aún, el brusco resplandor del rayo que desgarra las tinieblas ha sido interpretado como un *mysterium tremendum*, que transfigura al mundo llenando el alma de terror sagrado. A las personas muertas por el rayo se las considera como arrebatadas hacia el cielo por los dioses, de la tormenta y sus restos son venerados como reliquias. Todo el que sobrevive a la experiencia del rayo queda completamente cambiado; de hecho comienza una nueva existencia y se convierte en un hombre nuevo. Un yakuta víctima de un rayo, del que salió indemne, contó que

Dios había descendido del cielo, le había dividido el cuerpo y después le había resucitado. De esta muerte y de esta resurrección, se convirtió en chaman. (Mircea Eliade, *Mefistófeles y el Andrógino*, Guadarrama 1969, 25). <<

[163] Hor. *A. P.* 471. <<

[164] La ley de Numa decía así: «Si hominem fulminibus occisit, ne supra genua tollito», con variantes, como «si hominem fulmen Iouis occisit, ne supra genua tollito»; «homo si fulmine occisus est, ei iusta nulla fieri oportet» (Fest. 190 y 247 L, en el t. IV de *Glossaria Latina*, Paris 1930). H. Le Bourdellès, estudia ampliamente esta ley regia en REL 51 (1973) 62-76: *La loi du foudroyé*, y viene a concluir: La antigua religión romana atribuía un carácter sagrado y terrible al objeto herido por el rayo: *fulguritum* según el término que conserva la lengua religiosa. De ahí la necesidad de expiaciones, de *procuratio fulguritorum* expuesto en el mito célebre de Numa obligando a Júpiter a revelarle el rito de la expiación con cebollas (cf. Ouid. *Fast*. 3, 285 ss; Plut. *Num*. 15). De ahí también los entredichos que pesaban sobre los lugares tocados por los rayos, como el Lacus Curtius (Varr. L. L. 4, 150). Cuando el herido por el rayo es un hombre, se añade la idea de que la víctima había excitado la cólera divina, como Tulo Hostilio (Liv. 1, 31, 8) y Aquiles (Virg. *Aen*. 2, 647). El hombre tocado por el rayo es, pues, maldito, puesto en entredicho. Por tanto es verosímil que la antigua ley pontifical, de la que esta ley será un artículo, haya ordenado el cruel abandono de los restos del muerto sobre el mismo sitio donde cayera, objeto sagrado, intocable: «Si un ser humano cae herido por un rayo, que nadie levante sus rodillas del suelo». Pero ritos extranjeros han introducido la inhumación sobre el lugar. La ley del abandono del malhechor sobre el sitio en que ha caído, como ser odiado por los dioses, y causa de terror de los mortales, es sin duda el eco

de la antigua religión. Aunque la redacción de la ley sea reciente, el contenido es arcaico. A lo cual hay que añadir la opinión de R. Schilling, *Juppiter fulgur. A propos de deux lois archaïques*, en *Mélang. P. Boyancê*, Roma 1974, 681-689. Piensa que se ha dudado sin fundamento de la ley citada por Fest. 190 L. En la mentalidad arcaica, el sujeto del verbo *occisit* acompañado del complemento *fulminibus*, no puede ser más que Júpiter, y no es necesario expresarlo. En cuanto a la 2.ª ley, significa que estaba prohibido tocar a un hombre herido por el rayo, porque había sido declarado propiedad de Júpiter. <<

[165] Pers. 2, 26-27. <<

[166] Marquardt, *Le culte chez les Romains*, I, 31. <<

[167] Cf. Liu. 8, 9, 6; Cat. *R. R.* 134; 141; Hor. *Sat. 2,* 6, 20. Cf. supra fol, 172. <<

[168] Varr. en Agust. *Ciu. Dei, 7,9*, 1. <<

[169] Varr. *L. L* 5, 49; 152; Plin. *N. H.* 16, 37. <<

[170] Liu. 1, 10, 5-7. <<

[171] Terent. Scaur. en Keil, 7, 28. <<

[172] Liu. 22, 1, 6; 41, 14, 7; Ouid. *Fast*. 1, 75. <<

[173] Plin. *Paneg.* 5, 33. <<

[174] Liu. 5, 23, 6. <<

[175] Liu. 5, 17, 4. <<

[176] Cic. *Dom*. 144; cf. R. Schilling, *A propos de l'expression Iuppiter Optimus Maximus*, Soc. Acad. Dacoromana, Acta Philol. 3, 1964, 345-348; J. Marouzeau, REL 34 (1956) 40-41. <<

[177] Según la tradición, cuando Rómulo venció a Acrón, rey de los Cecínales (Liu. 1, 10; Propert. 5, 10, 7; Seru. *Ad Aen*. 6, 859) erigió un templo a Júpiter Feretrio, que consagró y enriqueció Numa Pompilio. La primera memoria histórica de

este templo es del año 428 a. C. cuando el cónsul Cornelio Coso le dedicó los segundos despojos opimos por su victoria sobre Tolumnio, rey de Veyes (Val. Max. 3, 2, 4; Seru. *Ad Aen*. 6, 855). Parece que Júpiter *Feretrius*, es el mismo que Júpiter *Lapis*, y en este templo se conservaba el pedernal con que los feciales herían el cerdo del sacrificio ofrecido para rubricar sus pactos (*foedus ferire*) (Liu. 1, 24, 8; 9, 5, 3; Seru. *Ad Aen*. 8, 64, 1; Plut. *Sila*. 10). La idea de que Júpiter Optimo Máximo es el dios oficial del Estado es bastante común en el siglo III. Júpiter, como *Zeus* pre-homérico participaba en los dominios subterráneos, al igual que en los reinos de la luz. Reinaba sobre el mundo de los muertos al igual que era señor del cielo y del sol. Júpiter no tenía esposa ni hermanos. No se le atribuía ascendencia ni descendencia. Como dios del cielo presidía toda la vida de las familias, gentes y sociedades. El es la personificación divina de la idea del Estado, cf. F. Altheim, *La Religion romaine antique*, Paris 1955, 187-188. De S. Agustín podemos deducir este mismo concepto, puesto que indica que todo es Júpiter en sus diversas manifestaciones (cf. *Ciu. Dei, 4*, 11). <<

[178] Cf. Bouché-Leclercq, *Manuel des Institutions Romaines*; el calendario romano, en la p. 587 s. <<

[179] Liu. 1, 20, 7; Ouid. *Fast*. 3, 285-348; Plut. *Numa*, 15. <<

[180] Ouid. *Fast*. 6, 650. <<

[181] Ouid. *Fast*. 4, 621. <<

[182] *Ruminus* de *ruma* = mama, Varr. *R. R. 2,* 11, 5. <<

[183] Val. Flacc. *Argon*. 5, 204. <<

[184] Apul. *De Mundo*, 37; *CIL*. XII, 336. <<

[185] G. Wissowa, *Relig. und Kultus der Römer*, 1912, 119. <<

[186] Cato. *R. R.* 132; Fest. 59 L: «Daps apud antiquos dicebatur res diuina, quae fiebat aut hiberna semente aut

uerna». <<

[187] Fest. 322-323; 366. <<

[188] Estas fiestas eran muy antiguas en la religión romana. Todavía perduraban en tiempos de Varrón, pero desaparecen pronto de la literatura (Varr. *L. L.* 6, 21). Los calendarios la recuerdan el día 11 de octubre. Las vendimias, sobre todo hacia el sur de la Campania habían comenzado en el mes anterior y llegaban ya a su fin (Cato, *R. R.* 25; Varr. *R. R.* 1, 54; Tac. *Ann*. 11, 31). Según indica Festo el nombre procederá de la diosa *Meditrina*, que sólo él cita en esta ocasión (Fest. 110). Pero los honores de la fiesta van dirigidos hacia Júpiter, en cuyo nombre se comenzó la vendimia, y en su honor se celebraban también los *Vinalia* de abril, cuando se prueba el vino nuevo (Ouid. *Fast*. 4, 863 s; Varr. *L. L.* 6, 16 y 20).

En las fiestas *Meditrinalia* había la costumbre de beber vino reciente y viejo, diciendo: *Vetus nouum uinum bibo, ueteri nono morbo medeor*: «bebo vino viejo y reciente, y me curo de las enfermedades viejas y de las nuevas» (Varr. *L. L.* 6, 16 y 20, y Fest. 264, 265), relacionando el nombre de la fiesta con *medeor*, como dice Varr. *ib*. 6, 21: *Meditrinalia dies dictus a medendo*. <<

[189] Varr. *L. L.* 6. 16 hablando de los *Vinalia* de la vendimia, día consagrado a Júpiter. Fest. 65; Ouid. *Fast*. 4, 898; Plin. *N. H.* 18, 287; cf. G. Dumézil, *Quaest. indo-italicae. Jupiter et les Vinalia, etc*. REL 39 (1961) 261-274. <<

[190] Plin. 18, 287. <<

[191] Virg. *Georg*. 2, 419. <<

[192] Varr. en Plin. *N. H.* 18, 289. <<

[193] Varr. en Plin. *N. H.* 18, 284. <<

[194] Liu. 1, 12, 4-6; Plut. *Rom*. 18. <<

[195] Val. Max. 1, 8, 6. <<

[196] Virg. *Ciris*, 374; cf. Dumézil, *Jupiter, Mars, Quirinus*, 1955, 53 s: «Giove c la magia». <<

[197] Liu. 10, 36, 6-12. <<

[198] Los juramentos se hacían por Júpiter; en la antigüedad *Diespiter*. Cic. *Pro Font*. 30: «Ab isdem gentibus (Gallis) sanctis et testimonio religiosis obsessum Capitolium est atque ille Iuppiter cuius nomine maiores nostri uinctam testimoniorum fidem esse uoluerunt». Cf. Virg. *Aen*. 12, 200: «Audiat hoc Iuppiter, qui foedera fulmine sancit»; y en las Tablas Iguvinas se da el epíteto *Sancius*. A él van dirigidas también las ceremonias de la *confarreatio*, que garantiza el matrimonio solemne e indisoluble. <<

[199] Liu. 1, 24, 6-9. <<

[200] Pl. *As*. 23: «Per Dium Fidium quaeris: iurato mihi / uideo necesse esse eloqui quidquid roges». <<

[201] Ouid. *Fast*. 6, 213; Varr. *L. L.* 5, 52; Liu. 8, 20, 8. <<

[202] Dion. Hal. 9, 60; Liu. 8, 20, 8. <<

[203] Varr. *L. L.* 5, 66; Non. 494. Como *Fidius y Fides* cuyo culto se dice que introdujo Numa, los romanos adoraban otras abstracciones como *Honos, Virtus, Pietas, Tutela, Pudicitia*, e incluso *Febris, Pavor, Pallor*, etc. <<

[204] Gell. 1, 21, 4. Este autor nos habla también de la santidad del juramento entre los romanos (6, 18). <<

[205] Paul. Diác. 15, 4 M. <<

[206] Cic. *Fam*. 7, 12, 2; los dioses no pueden ofendernos porque su naturaleza es benéfica y afable (Sénec. *De Ira, 2*, 27, 1). <<

[207] Liu. 1, 36, 3-6. <<

[208] Pl. *Cure*. 413; 543; *Bach*. 895.

En este último lugar aparece *Summanus* invocado entre los grandes dioses. En cambio en los lugares del Curculio está

tomado de una forma un tanto ridícula: el dios designado con este nombre es invocado por un ladrón. Además Plauto forma el verbo *summano, -are*, para expresar la idea de «robar», en *Cure*. 413-416:

—Summane, salue. Qui Summanu's? fac sciam.
—Quia uestimenta, ubi obdormiui ebrius,
summano, ob eam rem me omnes Summanum uocant. <<

Cf. L. Curtius, *Summanus*: RhM 83 (1934) 233.

[209] Liu. *Epit*. 15: «Cum inter alia prodigia fulmine deiectum esset in Capitolio Iouis signum, caput eius per arúspices inuentum est»; Cic. *Diu* 1, 16: «Cum Summanus in fastigio louis optumi maximi, qui tum erat fictilis, e caelo ictus esset nec usquam eius simulacri caput inueniretur, haruspices in Tiberim id depulsum esse dixerunt, idque inuentum est eo loco, qui est ab haruspicibus demonstratus». <<

[210] Ouid. *Fast*. 6, 729-732; Liu. 32, 29, 1; Plin. *N. H*. 29, 57. <<

[211] Pompon, Sab. *Ad Aen*. 1, 42. <<

[212] *CIL*. V, 5660. <<

[213] Arnob. 5, 37; 6, 3; Mart. Capell. 2, 161; S. Agust. *Ciu. Dei*, 4, 23. <<

[214] Ouid. *Fast*. 6, 731. <<

[215] Referida por Dion. Hal. 3, 69, 5-6. <<

[216] S. Agustín, que altera sin escrúpulos a Varrón, añade también a Marte (*Ciu. Dei, 4*, 23) para indicar que *Mars*, la gente Marcia, no cedería nunca ante nadie. Por consiguiente 5. Agustín supone un templo de Marte en el Capitolio en el siglo VI a. C., al paso que T. Livio no habla más que del templo de *Terminus* (Liu. 1, *55*, 1-5). G. Radke, *II valore religioso e político delle divinità del Campidoglio*: Atti XIX Cent. «Capitolium» I, 245-253. <<

[217] Seru. *Ad Ecl*. 4, 50. Consultados los libros sibilinos cuando Aníbal caía sobre Italia prescribieron un lectisternio en honor de *luuentas* y una suplicación en honor de Hércules (Liv. 21, 62, 9). En 207 Livio Salinator, vencedor de Asdrúbal. en Sena, prometió a *luuentas* un templo que construyó en el valle del Circo Máximo, y fue dedicado por Licinio Luculo en 191 (Liv. 36, 36, 15; Plin. *N. H*. 39, 57). Los honores prestados a esta divinidad son individuales y colectivos, se le ofrecía un sacrificio cuando el joven vestía la toga viril en el Capitolio. Todos los años el día 17 de marzo, día de los Liberalia, se le ofrecía un sacrificio, por toda la juventud que durante el año había llegado a la edad viril; pero el sacrificio se ofrecía ante el altar de Liber, que era el titular de las fiestas Liberalia. Otra ceremonia especial se le dedicaba a principios del año en el templo del circo máximo (Cit. *Att*. 1, 181). Tertuliano la llama *dea nouorum togatorum* (Nat. 2, 11). Durante el imperio el culto de. *Iuuentas* se reservó en provecho de las familias imperiales. El heredero del poder supremo era declarado *princeps Iuuentutis* y puesto al frente de los caballeros. Desde ese momento *luuentas* no es ya la personificación de la juventud romana, sino del futuro señor del imperio. Este título se dio primeramente a los nietos de Augusto Cayo y Lucio (August. *Mon. Ancyr*. 14. 2; Tac. *Ann*. 1, 3); luego a Germánico y Druso; después a Tiberio en el 37 (Suet. *Calig*. 15); a Nerón en el 57 (Tac. *Ann*. 12, 41). Al principio deponían esta dignidad al entrar en el senado o llegar a Augustos, pero a partir de Caracalla, el emperador seguía llamándose *princeps iuuentutis*. <<

[218] Piso, en Dion. Hal. 4, 15, 5. <<

[219] *CIL*. XI, 351. <<

[220] G. Dumézil, *La Rel. Rom. Arch*. 219. <<

[221] Dion. Hal. 3, 69. <<

[222] Virg. *Aen*. 1, 278-279. <<

[223] Plut. *Numa*, 16. <<

[224] Ouid. *Fast*. 2, 679. <<

[225] Ouid. *Fast. 2, 643-644*. <<

[226] Ouid. *Fast*. 2, 657-660; cf. A. Magdelain, *Cinq jours êpagomènes a Rome?*: REL 40 (1962) 224-227 da a *Terminalia* el sentido, de días conclusivos del año. G. Piccaluga, *Terminus. I segni di confine nella religione romana*, Roma 1974. <<

[227] Varr. *L. L.* 5, 158. <<

[228] Varr. *L. L.* 6, 94: Sobre Jupiter Dolichenus, cf. F. Cumont, *Doliché et le Zeus Doliehenus*: Étud. Syriennes, 173; C. Picard, *Les Castores conservateurs, assesseurs de Jupiter Dolichenus*: RHR (1934) 73; A. H. Kan, *Juppiter Dolichenus*, Leiden 1943; P. Merlat, *Jupiter Dolichenus. Essai d'interprétation et de synthèse*, Paris 1960. <<

[229] Cf. C. Koch, *Der römische Jupiter*, Frankfurt 1937, opone el Júpiter romano al itálico. <<

[230] Seru. *Ad Aen*. 9, 567. <<

[231] Liu. 1, 2, 6; Plin. *N. H.* 3, 56; Seru. *Ad Aen*. 1, 259; 4, 620; *CIL*. IV, *2862*. <<

[232] Cic. *Diu*. 2, 85: «Is est hodie locus saeptus religiose propter Iouis pueri, qui lactens, cum Iunone Fortunae in gremio sedens, mammam appetens, castissime colitur a matribus»; *CIL*. XIV, 2862. <<

[233] Macrob. 1, 12, 17. <<

[234] Seru. *Ad Aen*. 12, 135. <<

[235] Liu. 21, 63, 5. <<

[236] *CIL*. I^2, 991; Enn. *Ann*. fr. 111 Warm. <<

[237] Enn. *Ann*. 1, 68; Accio, frg, 63, frecuente en Lucrecio y en Virgilio. <<

[238] *CIL*. I^{2}, 49, en Túsculum. <<

[239] Varr. *L. L.* 5, 73, la primera etimología de Varrón es falsa, la segunda es una simple relación, como dice Festo. <<

[240] Varr. *L. L.* 8, 49; 10, 63; Gell. 5, 12, 5; Macrob. *Satur*. 1, 19, 3; *CIL*. I^{2}, 970. <<

[241] Ouid. *Fast*. 3, 89; cf. U. W. Scholz, *Studien zum altitalischen und altrömischen Marskult und Marsmythos*, Heideger 1970. <<

[242] Seru. *Ad Aen*. 8, 285; E. L. Schields, *Juno, a study in early roman religion*, Mass. 1926. <<

[243] Liu. 22, 1, 11. <<

[244] Liu. 21, 62, 4, la lanza de Juno. <<

[245] Liu. 24, 10, 10. <<

[246] *Tabl. Iguv*. I a 11; VI b 1. <<

[247] M. Bréal, *Tabl. Eugub*. 66 s. <<

[248] *Tabl*. I b 2; VI b 43. <<

[249] Cf. Henzen, n. 5667; Varr. *L. L.* 5, 159; Sil. Ital, *Pun*. 4, 222 y 8, 464. <<

[250] *Itiner. Antonin*. 311. <<

[251] Ouid. *Fast*. 3, 87-96, donde dice que tienen el mes de *martius* los Albanos, los Faliscos, los Hérnicos, los Aricinos, los Albanos, los Laurentinos, los Ecuos, los Curenses, los Pelignos, los Sabinos… <<

[252] En la ciudad de Suna, arruinada muy temprano, había un templo de Marte (Dion. Hal. 1, 14); otro en Trébula Mantuesa y un oráculo en Tiora Mantiene (Dion. Hal, 1,14). En la via Salaria existía una *statio ad Martis*. <<

[253] Liu. 27, 23, 2. <<

[254] *CIL*. X, 4650. <<

[255] «M. Fourio C. f. tribunos militare de praidad Maurte dedet» (*CIL*. I^2, 2, 49). <<

[256] Ouid. *Fast*. 3, 87 ss, cf. *supra* nota 251. <<

[257] Liu. 24, 10, 10. <<

[258] T. Mommsen. *Hist. de Roma*, I, 216. <<

[259] Solin. 1, 21; Tac, *Ann*. 15, 41. <<

[260] Gell. 4, 6, 1-2; Liu. 40, 19. <<

[261] Plut. *Rom*. 29. <<

[262] Liu. 1, 20, 4; 5, 52, 7. <<

[263] Cic. *Diu*. 1, 30; Liu. *Epit*. 68; Val. Max. 1, 8, 11; Plut. *Numa*, 13. <<

[264] Seru. *Ad Aen*. 8, 3. <<

[265] Liu. 1, 20, 4; 5, 52, 7; Dion. Hal. 2, 48; Ampel. 9, 2; Seru. *Ad Aen*. 1. <<

[266] *Mythograf. Vat*. 3, 10; Seru. *Ad Aen*, 1, 292. <<

[267] Liu. 35, 10, 12; 40, 45, etc. <<

[268] Plut. *Quaest. Rom*. 97; Fest. 189, s. v. «opima»; Setu. *Ad Aen*. 6, 860; Plut. *Marcell*. 8. <<

[269] Seru. *Ad Aen. 8,* 285 y 663: «Dicti Salii ideo quod circa aras saliunt et tripudiant». <<

[270] Dio Cass. 56, 24; Ouid. *Fast. 2,* 860; Vitruv. 1, 7, 1. <<

[271] Liu. 2, 5, 2; Flor. *Epit*. 1, 9, 1. <<

[272] Cic. *Ad Q. jr*. 3, 7; Ouid. *Fast*. 6, 191; Liu. 7, 23, 3: «cum omnes extra Capenam ad Martis aedem conuenire armatos iuniores iussisset». <<

[273] Dion. Hal. 6, 13, 4. <<

[274] Liu. 6, 5, 8; cf. ib. 7, 23, 3; 10, 23, 12; 10, 47, 4. <<

[275] Seru. *Ad Aen*. 1, 192; cf. Propert. 5, 3, 71. <<

[276] Liu. 22, 1, 12: «signum Martis Appia uia ac simulacra luporum». <<

[277] Plin. *N. H.* 36, 26; Corn. Bep. frgm. 13. <<

[278] Cf. M. Udo - W. Scholz, *Studien zum allitalischen und altrömischen Marsk Marsmythos*, 1970, 27-31. <<

[279] G. Dumézil, *La Rel. rom. Arch*. 1974, 217; *Mythe et épopée*, II, 1971, 364-371. <<

[280] Dio Cass. 44, 8. <<

[281] Dio Cass. 40, 5; Suet. *Aug*. 29; August. *Res gestae*, 4, 21. <<

[282] Ouid. *Trist*. 2, 96; *Fast*. 5, 550-598. <<

[283] Dio Cass. 53, 27. <<

[284] Agust. *Ciu. Dei, 4*, 23, 3: Marte, Término y Juventas no quieren retirarse de sus primitivos templos en el Capitolio, cuando se pensó edificar el gran templo de Júpiter. <<

[285] H. J. Rosse, *Some Problems of Classical Religion: Mars*, 1958; M. Udo - W. Scholz, *Studien zum altitalischen und altrömischen Marskult und Marsmythos*, 1970; G. Dumezil *La Rel. rom. arch*. 215-256; *Jupiter Mars, Quirinus* (trad. ital.) 1955, 189 s. <<

[286] Cf. Cato, *R. R.* 83: «Votum pro bubus, uti ualeant, sic facito». R. Goujard, en Catón, *De l'agriculture*, 1975, 252, piensa contra E. E. Burriss, *Class. Journal* (1925) 221 y contra W. Fowler, *The religious experience of the Roman People*, 135 que no se identifica aquí Marte con Silvano. La idea de Marte agrario la sostiene sobre todo D. Petrusevski, *Evolution d'une divinité de la nature en un dieu de la guerre*: Act. Ant. Acad. Scient. (1967) 417-422; pero Bayet, *L'Omen du cheval à Carthage*: REL (1941) 177, y sobre todo G. Dumézil sostienen que Marte nunca fue un dios agrario. <<

[287] Varr. *L. L.* 5, 36. <<

[288] Ouid. *Fast*. 4, 746. <<

[289] G. Dumézil, *La Reí. rom. arch*. 246-247. <<

[290] Desde entonces se conoce a *Dea Luperca*, que es la loba divinizada por Marte, en premio de haber amamantado a sus hijos Rómulo y Remo (Arnob. *4*, 3; Lactan, 1, 20, 1). <<

[291] Cf. infra p. 214. <<

[292] Cat. *R. R*. 141 el capítulo entero. <<

[293] Liu. 35, 10, 12; 40, 45, 8. <<

[294] Cf. Liu. 1, 44, 1-2; cf. U. W. Scholz, *Suovitaurilia und solitaurilia*: Philologus 97 (1973) 3-28. S. P. C. Tromp, *De Romanorum piaculis*, diss. Amsterdam 1921; A. Groth, *Der Argeerkultus*: Klio 22 (1929) 303 s. <<

[295] Lucan. 2, 1; cf. T. Pasqualetti, *Quid inter carmen Ambaruale et Rogationes Christianas intersit*: Latinitas 4 (1954) 296-300. <<

[296] Tibul. 2, 1. <<

[297] *CIL*. IX, 1618; 5565; I, p. 358: «segetes lustrantur». <<

[298] Varr. *R. R*. 2, 1, 10. <<

[299] Cat. *R. R*. 141. <<

[300] Cat. *R. R*. 141, 4. <<

[301] Cf. Virg, *Aen*. 8, 663: «Hic exultantes Salios nudosque Lupercos». <<

[302] lustin. 43; cf. Unger, *Die Luperkalien*, Rhein. Mus. 1880, 63. <<

[303] Liu. 1, 5, 1; Ouid. *Fast*. 5, 99-102; 2, 267-452. <<

[304] Seru. *Ad Aen*. 8, 343: «Sub monte Palatino est quaedam spelunca, in qua de capro luebatur, id est sacrificabatur et Lupercal dictum non nulli putant. Alii uero dicunt, quod illic lupa Remum et Romulum nutrierit. Alii, quod est uerisimilius, lucum hunc esse sacratum Pani deo Arcadiae,

cui etiam mons Lyceus in Arcadia est consecratus et dictus est quod λύκος, id est lupos non sinat in oueis saeuire. Ergo ideo et Euander deo gentis suae sacrauit locum, et nominauit Lupercal, quod praesidio ipsius numinis, lupi a pecoribus arcerentur», cf. Pompon, Sab. ib. <<

[305] Hor. *Od*. 3, 18, 13. <<

[306] Plut. *Rom*. 4; Seru. *Ad Aen*. 1, 273; 2, 355; lustin. 43, 2. <<

[307] Cf. Carcopino, Bull. Ass. G. Budé, 6, 17. <<

[308] *Hirpus* es sinónimo sabino y arcaico de *lupus*, en Paul. Fest. 93, 25: «Irpini appellati nomine lupi, quem irpum dicunt Samnites; eum enim ducem secuti agros occupauere». <<

[309] Varr. en Seru. *Ad Aen*. 11, 787; Plin. *N. H.* 7,2. <<

[310] J. Bayet, *Hist. pol. et ps. de la rel. rom*. 1, 80. <<

[311] Seru. *Ad Aen*. 8, 343 y 663. <<

[312] Arnob. 5, 1. <<

[313] Fest, *Epit*. 87; 308; Ouid. *Fast*. 2, 375; Propert. 4, 1, 26. <<

[314] Liu. 1, 7, 10-15. <<

[315] Paul. Fest. 87, *2*: «Fabiani et Quinctiliani appellabantur Luperci a Fabio et Quinctilio praepositis suis». <<

[316] Cf. Ouid. *Fast*. 2, 375; 4, 843; Dion. Hal. 1, 87; Plut. *Rom*. 10.. <<

[317] Unger. *Die Luperkalien*, Rhein. Mus. 1880, 62 ss; Charis. 1, 275; 4, 843. <<

[318] Suet. *Caes*. 76; Dio Cass. 44, 6, 2; 45. 30, 2. <<

[319] Cic. *Phil*. 2, 85 y 87; 13, 31; cf. G. Dumézil, *Rel. Rom. Arc*. 355; K. W. Welwei, *Das Angebot des Diadems an Caesar und das Luperkalen problem*: Historia 15 (1967) 44-69. <<

[320] Suet. *Aug*. 31; *Monum. Ancyr*. 4, 2. <<

[321] Dion. Hal. 1, 32; Plut. *Rom*. 21; *Quaest. Rom*. 68; Ouid. *Fast*. 2, 35; Macrob. *Sat*. 1, 13, 3: «secundum (mensenm) dicauit Febriso deo, qui lustrationum potens creditur. Lustrari enim eo mense ciuitatem necesse erat»; Varr. L. L. 6, 13 y 34. <<

[322] Varr. *L. L*. 6, 13 y 14; cf. L. Deubner, *Luperkalia*: ARW 21 (1910) 481 ss. <<

[323] Liu. 1, 5, 1; Varr. *L. L*. 5, 85; Seru. *Ad Aen*. 8, 343. <<

[324] Ouid. *Fast*. 2, 381-424. <<

[325] Virg. *Aen*. 8, 630. <<

[326] Varr. en Arnob. 4, 3; Lactant. 1, 20, 1. <<

[327] Liu. 10, 23, 12: Dion. Hal. 1, 79. <<

[328] Plut. *Rom*. 21; Ouid. *Fast*. 2, 361. <<

[329] Plut. *Rom*. 21; El perro, animal impuro, era sacrificado a las divinidades etonianas. El *sacrificium* o *augurium canarium* iba destinado a apaciguar el poder malhechor de Sirio. En Roma el sacrificio del perro intervenía en los Lupercales y los Robigalia; cf. N. J. Zaganiaris, *Sacrifices des chiens dans l'antiquité classique*: Platon 27 (1972) 322-329. <<

[330] Cic. *Cael*. 26; Ouid. *Fast*. 2, 365; Propert. 5, 1, 25; Val. Max. 2, 2, 9. <<

[331] Ouid. *Fast*. 2, 282; Plut. *Quaest. Rom*. 111, 68. <<

[332] Seru. *Ad Ecl*. 8, 82. <<

[333] Dion. Hal. 1, 80. <<

[334] Plut. *Rom*. 21; *Cés*. 61; Val. Max. 2, 2, 9; Dion. Hal. 1, 80. El sentido de la risa en medio de la ceremonia se explica de diversas formas: como rito de iniciación de jóvenes; ritual del nacimiento y limpieza del recién nacido; metamorfosis de los jóvenes en boques; exorcismos de hombres lobos; simbolismo de la lucha contra los lobos, la risa indica que las heridas no ofrecen peligro. Según Dumézil (*Le problème des*

Centaures, 1929, 205), significa «la expulsión brutal de todo elemento de impureza del alma de los que se ríen». Al parecer la opinión más acertada es la de W. Mannhardt, *Mythologische Forschungen*, 1884, 99 que ve en ello el simbolismo de la muerte y resurrección. Se sabe que el lobo que da el nombre a la fiesta, es la fiera infernal por excelencia (A. H. Krappe, *Le genèse des Mythes*, 1952, 47: la muerte se personifica frecuentemente bajo las apariciencias del lobo). Y la cabra y el perro sacrificados en la gruta, son Jas víctimas que se ofrecen de ordinario a los dioses infernales (Cf. P. Lambrechts, *Les Lupercales une fête prédéiste?*, Mélang. J. Bidez et F. Cumont, 1948, 2, 175; C. Pascal, *Le divinità infere e i Lupercali*: Rend. della Real. Acad. dei Lincei, 1895, 5 vol. 4, p. 151; P. R. Arbesmann, *Das Fasten bei den Griechen u. Römern*, 1929, 38-40). <<

[335] Plut. *Rom*. 21; Seru. *Ad Aen*. 8, 343. <<

[336] Ouid, *Fast*. 2, 425-452; Seru. *Ad Aen*. 8, 343; Pompon. Sab. ib.; Iuuenal. 2, 142; Plut. *Cés*. 61.

El sentido primitivo de la fiesta era de purificación, como vemos en Varrón, *L. L.* 6, 13 y 14: Et Lupercalia februatio, februatur populus; *februare* significa «purificar», de ahí deriva el mes de febrero. Así Censor. *De Die*. 20: «Est februm quidquid piat purgatque, et februamenta purgamenta: item februare, purgare et purum facere: in hoc autem menee, Lupercalibus, cum Roma lustratur… Vnde dies Lupercalium proprie februatus uocitatur». El ritual también indica en todos sus aspectos «purificación». Las Vestales preparan en estos días la mola (Serv. *Ad Aen*. 8, 82) que Ovidio califica de *februa (Fast.* 2, 24), las correas son *februa* (Serv. *Ad Aen*. 8, 82) se usa la lana o *februs casta (Fast.* 2, 21-22) Ja leche yj la sangre cuyo valor lustral es bien conocido (K. Wys. *Die Milch im Kultus der Griechen u. Römer*: Rel. Vers. u. Vorarb. 15

(1915) 37 s.). Dionisio de Hal. que hace suya la teoría de Elio Tubetón, considera la ceremonia como una técnica de purificación rústica ancestral (*Ant. Rom*. 80). Verrio Flaco es el primero en mencionar en esta fiesta a Juno y a las mujeres. Pero las mujeres no son fecundadas sino purificadas —*mulieres februabantur*— y Juno no lleva el epíteto de *Lucina* sino de *Februlis*, la «Purificadora» (Verr. Flac. en Paul. *Sign. Verb*. p. 75 L.: Februarius mensis dictus quod tum, id est extremo mense anni, populus februaretur, id est lustraretur ac purgaretur, uel a Iunone Februata, quam alii Februalem, Romani Februlim uocant, quod ipsi eo mense sacra fiebat, eiusque feriae erant Lupercarlia, quo die mulieres februabantur a Lupercis amiculo Iunonis, id est pelle caprina; quam ob causam is quoque dies Februatus appellabatur). Estos cuatro testimonios marcan claramente el carácter de purificación de los Lupercales. <<

[337] Ouid. *Fast. 2,* 525-528. <<

[338] Ouid. *Fast*. 2, 441-448.

Ovidio evidentemente orienta los Lupercales hacia un sentido de fecundidad y sustituyendo *Februlis* con *Lucina* da a la fiesta un contexto diverso. Podemos pensar que el poeta no se inventó caprichosamente el sentido de estos ritos. Desde el año 44 la fiesta estuvo suprimida por el abuso de M. Antonio. Augusto la reorganiza y restituye al antiguo honor. Augusto está preocupado con la repoblación del Imperio y por tanto con la fecundidad y la natalidad. Da leyes sobre el matrimonio, persigue el celibato y el adulterio. En la expresión de Ovidio: *Nupta, quid expectas?*, resuena sin duda un eco de la propaganda imperial. Ya sea por obediencia al régimen, ya sea por simpatía hacia la opinión popular, Ovidio rompe con la tradición religiosa que daba a los Lupercales el carácter purificativo. Y lo hace imaginando un oráculo, que es

la mejor forma de avalar un ritual, aunque como dice J. Bayet (*Hist. Pol. et Psych. de la Rel. Rom*. 1969, 80) la intervención de *Juno Lucina* en esta fiesta es un añadido que Ovidio trata de acomodar a su propósito. Con ello muchos modernos le dan únicamente el sentido de la fecundidad, de lo que protesta C, Pascal, *Le divinità infere e i Lupercali*, en Rend. della reale Acad. del Lincei, 1895, 5 vol., p. 152: «Al nucleo originario del mito è stranea l'idea dell'efficacia fecondatrice di quelle pelle». Ovidio mezcló y confundió con sus fines propagandísticos los rituales de los Lupercales con los de las Nonas Caprotinas, en que ciertamente se daba la flagelación fecundante que los modernos a partir de Ovidio atribuyen a los Lupercos. Cf. D. Porte, *Le Devin, son Bouc et Junon*. REL 51 (1973) 171-189. <<

[339] Tac. *Ann*. 12, 24; cf. también Agust. *Ciu. Dei*, 18, 12 en que determina el pomerio primitivo. <<

[340] Dion. Hal. *1, 80*, citando a Tuberón; Val. Max. 2, 2, 9: «diuisa pastorali turba»; Ouid. *Fast*. 2, 373; «diuersis exit uterque partibus». <<

[341] Varr. L. L. 6, 34; cf. G. Piccaluga, *L'Aspetto agonístico dei Lupercalia*: Studi e mat. di storia delle relig, 33 (1962) 51-62. <<

[342] Adu. Androm. Baronii Annales. Ecl. VI, 514: «cantilenorum turpium defensores… quae obscenitatum et flagitiorum uocibus celebratur, etc.»; Lact. *Inst*. 1, 21, 45. <<

[343] Como dice Cicerón, *Pro Cael*. 26: «Fera quaedam sodalitas et plane pastoricia atque agrestis germanorum Lupercorum quorum coitio illa siluestris ante est instituta quam humanitas atque leges, siquidem non modo nomina deferunt inter se sodales, sed etiam commemorant sodalitatem in accusando»; y Iuuenal. 2, 126-128:

«… Oh pater urbis,
unde nefas tantum Latiis pastoribus. Vnde

haec tetigit, Gradiue, tuos urtca nepotes?». <<

[344] Suet. *Aug*. 3; *Mon. Ancyr*. 4, 2. <<

[345] Val. Max. 2, 2, 9; Liu, 9, 46, 15. <<

[346] Ouid. *Fast*. 2, 362; 373. <<

[347] Virg. *Aen*. 8, 630. <<

[348] Gelas. en Baronii Ann. VI, 513-514. <<

[349] Cf. J. Toutain, *Les Lupércales et la fête chrétienne de la purificction de la Vièrge*: Rev. d'Hist. de Rel. (1919) 1-13. <<

[350] Cf. M. Bréal, *Mém. de la Soc. de Ling. II*, 1881, 373. <<

[351] Cf. Tertul. *De Spectac*. 5, 8. <<

[352] Liu. 1, 20, 4; 5, 32, 7; cf. Virg. *Aen*. 3, 35; 10, 542; Ouid. *Fast*. 2, 852, con medida *Grădiuus en Met*. 6, 426. <<

[353] Paul. Fest. 86, 15. <<

[354] *CIL*, XIV, 309 en Ostia. <<

[355] Suet. *Vesp*. 5. <<

[356] Plut. *Rom*. 20; Seru. *Ad Aen*. 3, 46; Arnob. 4, 3. <<

[357] Ouid. *Fast*. 3, 135-140; Macrob. *Satur*. 1, 12, 6. <<

[358] Lyd. *De Mens*. 4, 29; Seru. *Ad Aen*. 11, 51. <<

[359] Cf. *supra* pp. 125-126. <<

[360] Strab. 5, 250. <<

[361] Ouid, *Fast*. 3, 361 ss; Plut. *Numa*, 13; Dio Cass, 2, 71. <<

[362] Ouid. *Fast*. 3, 145-148; 523 ss. <<

[363] Varr. *L. L.* 6, 14; Macrob. 1, 4, 15. <<

[364] Lyd. *De Mens. 4,* 42; Cic. *Diu*. 1, 30. <<

[365] Virg. *Aen*. 10, 891; 11, 89; *Geor*. 4, 83; Lucr. 2, 662; Propert. 4, 4, 14; Ouid. *Fast*. 1, 698; 212 y 858; *Met*. 15, 568. <<

[366] Festo atribuye su fundación a Rómulo, p. 71 y 117; Mommsen constata su existencia ya desde la época de los decenviros (*Röm. Forschungen*, II, 47); y ciertamente los encontramos en todos los calendarios antiguos que han llegado hasta nosotros. <<

[367] Varr. *L. L.* 6, 13; sobre la palabra cf. J. Loicq, *Le témoignage de Varron sur les Ecurria*: Lat. 33 (1964) 491-501. <<

[368] Ouid. *Fast*. 3, 519 ss. <<

[369] Ouid. *Fast*. 2, 858. <<

[370] Ouid. *Fast*. 3, 519 s. <<

[371] En tiempo de Augusto alguna vez se celebra en el *Forum Augusti* (Dio Cass. 56, 27). <<

[372] Así en el Calend. de Philocales; Dion. Hal. 2, 70; Ouid. *Fast*. 3, 373; Fest. 131; Lydus, *De Mens*. 3, 29; 4, 36; Seru. *Ad Aen*. 7, 188. <<

[373] Sobre el *ferus*, cf. *fera moenera Mauors*, Lucr. 1, 32 y diversos usos de *ferus* en Ernout, *Philolog*. 1946, 119-124. <<

[374] Lyd. *De Mens*. 4, 49. <<

[375] Lyd. *De Mens*. 3, 29; 4, 36; Seru. *Ad Aen*. 4, 188; G, Dumézil, *Tarpeia*, Paris, 241 s. <<

[376] Varr. *L. L.* 6, 45; Plut. *Numa*, 13; J. Bayet. *Hist*…, 50 y 90. Cf. Seru. *Ad Aen.* 7, 188: «cui et diem consecrarunt quo pellem uirgis feriunt ad artis similitudinem»; Minut. Fel. 22, 8: «quorum ritus si percenseas ridenda quam multa, quam multa etiam miseranda sunt… pelles caedunt». Dos muestras gráficas del acto, se hallan en unos mosaicos: el uno en Roma: Galería Borghese, del s. II-III, en que tres personajes, dos con los *capitia* de los saliares y otro con un casco raro, como militar golpean una piel que tienen entre ellos; el otro en el museo de Susse (Túnez) representa la misma escena y una

inscripción dice MARTIAS. Sobre estos gráficos escribe H. Stern defendiendo que representan el rito de *Mamurio*, en contra de Foucher que en *Sur une image du mois de Mars*: Ann. de Bret, et d. Pays de l'Est 81 (1974) 3-11, los había presentado como el juramento de dos soldados (H. Stern. REL 53 (1974) 70-74). <<

[377] Hipótesis de Preller-Jordan, I, 360; H. Usenet, *Italischen Mythen*: Rhein, Mus. 30 (1870) 209-213. <<

[378] M. Frazer, *Golden bough*, II, 208 s. <<

[379] G. Dumézil, *La Rel. rom. arch*. 225. <<

[380] Cf. J. Bayet, *Hist…* 92. <<

[381] *Ciconiae nixae*, junto al Tíber, cerca del mausoleo de Augusto. Cigüeñas de piedra que no existían en tiempo de la República, habría cambiado, pues, el lugar del sacrificio, Preller, *Regionen der Stadt Rom*. 174. <<

[382] Polib. 12, 4, b; Plut. *Quaest. Rom*. 97; Fest. 188; Paul. 220. <<

[383] Polib. 12, 4, b. <<

[384] Plut. *Quaest. Rom*. 97. <<

[385] Paul. 71, 20. <<

[386] Paul. 246, 20. <<

[387] Paul. Fest. 190-191; cf. también Propert. 4, 1, 20. <<

[388] Ouid. *Fast*. 4, 629-630; 6, 36; Propert. 4, 1, 20. El ritual de esta fiesta consistía en inmolar dos vacas preñadas, se les sacaban los fetos que se quemaban y sus cenizas se guardaban para la purificación que realiza en los Parilia, seis días más tarde. El nombre *Fordicidia* procede de *forda* (preñada) y *caedere* (matar). Cf. Varr. L. L. 6, 15: «Fordicidia a fordis bubus, bos forda quae fert in uentre… a fordis caedendis Fordicidia dicta». Cf. J. Whatmough, *Fordus and Fordicidia*: CQ 15 (1921) 108 s. <<

[389] Ouid. *Fast. 4*, 733. <<

[390] Fest. 246, 20. <<

[391] J. Bayet. *Hist*. 82-83. <<

[392] G. Dumézil, *La Rel. rom. arch*. 225-239. Ya había expuesto Dumézil su teoría en *Rituels indoeuropéens à Rome*, Paris 1954, pero sus razones no resultaron convincentes a J. Bayet (cf. REL 32 (1954) 456) que invita amigablemente al autor a analizar más detalladamente el ritual y tratar de explicar sobre el sacrificio del *October equus* la carrera que lo condena por su victoria, su sacrificio, su cabeza disputada, su cola cortada, etc. (ib. 357). Trata Dumézil de satisfacer el ruego del amigo en la *Relig. Rom. arch*. en 1974; e insiste de nuevo en *Fêtes romaines d'été et d'automne*, Paris 1975, aduciendo nuevas pruebas y siendo «consciente de abatir los últimos bastiones de la resistencia de los partidarios de un 'Marte agrario'» a decir de J, Turpin, *Fêtes*: REL 53 (1975) 55. <<

[393] H. J. Rose, *Some Problems of classical Religion, Mars*, 1-17; del *equus October* habla en págs. 5-6. <<

[394] Ouid. *Fast*. 4, 731-735. <<

[395] Propert. 4, 1, 19-20. <<

[396] Fest. 295-296. <<

[397] G. Dumézil, *La Rel. rom. arc*. 233. <<

[398] Propert. 4, 1, 1-2. <<

[399] Cels. 7, 9. <<

[400] Hor. *Sat*. 1, 6, 105: *curto mulo ire*, «castrado»; 1, 9, 70: *Iudaei curti* = «circuncidados». <<

[401] Cat. *R. R.* 141; cf. J. Bayet. *Hist*… 82-83. <<

[402] Seru. *Ad Aen*. 8, 3; 7, 603; 10, 228. <<

[403] Liu. 22, 1, 11; Plut. *Fab. Max*. 2; Plin. *N. H.* 2, 148. <<

[404] Suet. *Aug*. 1. <<

[405] Liu. 45, 33. 3; 7, 37, 3; Plin. *N. H*. 22, 9. <<

[406] Seru. *Ad Aen*. 6, 680; Plut. *Marcel*. 8; Propert. 5, 3, 71. <<

[407] Liu. 1, 32, 12. <<

[408] Liu. 10, 28, 1. <<

[409] Val. Max. 1, 8, 6. <<

[410] Seru. *Ad Aen*. 1, 292; Liu. 1, 20, 4. <<

[411] Gell. 13, 23, 2. <<

[412] Lucr. 1, 1-42. <<

[413] Ouid. *Met*. 4, 169-189. <<

[414] G. Dumézil, *Rel. Rom. arch*. 251-252. <<

[415] *CIL*. VII, 1114; V, 4901; VI, 481, etc. <<

[416] Varr. L. *L*, 6, 14. <<

[417] Ouid. *Amor*. 1, 111; Tibul. 1, 7, 47; Plin. *N. H*. 16, 16, explicación que hace suya y completa Festo, 304, 33: «Quinquatrus appellari quidam putant a numero dierum qui "feris his" celebrantur. Quod scilicet errant tam hercule quam qui triduo Saturnalia et totidem diebus Compitalia; nam omnibus his singulis diebus fiunt sacra. Forma autem uocabuli eius exemplo multorum populorum Italicorum enuntiata est, quod post diem quintum Iduum est is dies festus, ut apud Tusculanos Triatrus, et sexatrus, et Septematrus, et Faliscos Decimatrus. Mineruae autem dicatum eum diem existimant, quod eo die aedis eius in Auentino consecrata est». <<

[418] Varr. *L. L*. 5, 14; Gell. 2, 21, 7; Ouid. *Trist*. 4, 10, 13; Fast. 3, 809-876. <<

[419] Ouid. *Fast*. 811-812; Porphir. *Ad Hor. Ep*. 2, 2, 209; Gell. 12, 23 todo el capítulo. <<

[420] Seru. *Ad Aen*. 11, 259 «Aequinoctio uernali, quando manubiae Mineruales». <<

[421] Ouid. *Fast*. 3, 812. <<

[422] Varr. *L. L.* 5, 47: *Mineruium*; y Ouid. *Fast*. 3, 837: *parua delubra*, situado entre el Coliseo y la iglesia de los SS. Quattro Coronati, y muy próxima a ésta, que era un antiguo templo de Isis. <<

[423] Ouid. l. c. 815 ss; *Met*. 6, 23; Tibul. 2, 163. <<

[424] Nou. frg. en Non. 508; Plin, *N. H.* 35, 143. <<

[425] Macrob. *Saturn*. 1, 12, 7; Tertul, *Idol*. 10; Hieron. *Ephes. 6,* 4; según Varr, *R. R.* 3, 2, 18. <<

[426] Hor. *Ep. 2,* 2, 197; Iuuenal. 10, 115. <<

[427] Suet. *Aug*. 71; Nero, 34; Tac. *Ann*. 14, 4 y 12. <<

[428] Pl. *Mil. Gl*. 691-700. <<

[429] Ouid. *Fast*. 3, 711: «sanguine prima uacat». <<

[430] Ouid. *Fast*. 3, 813-814. <<

[431] Suet. *Domic*. 4; Dio, 67, 1. <<

[432] Quintil. 10, 1, 91. <<

[433] Ouid. *Fast*. 3, 849, como el día 23 de mayo, *Fast. 5,* 725, en honor de Vulcano y corresponde al *armilustrium* del 19 de octubre; Fest. 480-481. <<

[434] *CIL*. I, p. 389; Jordan, «Hermes», 4, 352. <<

[435] Ouid. *Fast*. 3, 823-826. <<

[436] Fest. 482; Varr. *L. L.* 5, 117; *CIL*. IX. 3609; X, 5693-94; 6101. <<

[437] Ouid. *Fast*. 6, 728. <<

[438] Fest. 446, 30. <<

[439] Pl. *As*. 262-264; Plin. *N. H.* 10, 18, 20; Fronto, *Strat. 4,* 5, 14. <<

[440] Dion. Hal. 1, 14, 5. <<

[441] Está relacionado con los orígenes de Roma y el nacimiento de Rómulo y de Remo (Plut. *Fort. Rom*. 8; Ouid. *Fast*. 2, 37; etc). Por eso los helenizantes, y con ellos los poetas del tiempo de Augusto, hacen de Pico un augur y un adivino, y un rey guerrero (Seru. *Ad Aen*. 7, 190; Arnob. 5, 1; Isidor, *Orig*. 12, 7, 47). <<

[442] Ouid. *Met*. 14, 312-367; *Fast*. 3, 291; 4, 649 s; Seru. *Ad Aen*. 7, 190. <<

[443] Seru. *Ad Aen*. 9, 4; 10, 76; Plin. *Nat. Hist*. 18, 20. <<

[444] August. *Ciu. Dei*, 18, 15; Seru. *Ad Aen*. 10, 76; Macrob. 1, 7, 25; Lact. *Ins. Diu*. 1, 20; 5, 36; Tertul. *Ad Nat*. 2, 9. <<

[445] Ouid. *Met*. 12, 321; 343; Virg. *Aen*. 7, 189. <<

[446] Seru. *Ad Aen*. 1, 292; 6, 860. <<

[447] Varr. *L. L.* 5, 73. <<

[448] Varr. *L. L.* 6, 88. <<

[449] G. Dumézil, *Jupiter, Mers, Quirinus* (trad. italiana), 1955, 66. <<

[450] Seru. *Ad Aen*. 1, 292. <<

[451] Dion. Hal. 2, 48. <<

[452] Fest. 10; Ouid. *Fast*. 2, 511. <<

[453] Paul. 43; Macrob. *Saturn*. 1, 9, 16; Seru. *Ad Aen*. 1, 202; Isidor. *Orig*. 9, 2, 84. <<

[454] Por citar alguno, cf. Cic. *Rep. 2,* 20: «Se (Romulum) deum esse et Quirinum uocari»; Ouid. *Fast*. 2, 475-476: «At tertia dicta Quirino. / Qui tenet hoc nomen, Romulus ante fuit»; Plut. *Rom*. 28, 4-5. <<

[455] Cic. *Rep*. 2, 20; Liu. 1, 16, 5-8; Plut. *Rom*. 28, 1-5; Ouid. *Fast*. 2, 475-512. <<

[456] Los textos citados en la nota anterior. <<

[457] Plut. *Rom*. 28, 1-5.

Así lo vemos en Ennio, que recoge los lamentos del pueblo ante la noticia de la desaparición de su fundador:

«… símul inter
sese sic memorant: Romule, Romule die,
qualem te patrem custodem di genuerunt!
O pater, o genitor o sangen dis oriundum!
Tu produxisti nos intra luminis oras» (Fragm. *Ann*. 1, 61);

y el testimonio de cómo lo elevaron a la categoría de dios:

«Romulus in caelo cum dis genitalibus aeuum
degit» (ib. frgm. *Ann*. 1, 62).

I. Cazzaniga, *Il frammento 61 degli Annali di Ennio. Quirinus Indiges*: PP 29 (1974) 362-381, dice que Liv. 1, 16, 2-3, y otros pasajes de autores antiguos llevan a conceder un valor religioso más preciso al verso de Ennio: «Tu produxisti nos intra luminis oras». Y que al lado de Rómulo, *genitor urbis*, parece que ahí existe el *Romulus Indiges Genarches*, así nombrado según el *Indiges* sabino, identificado con el Sol, *sospes et protector* de la *Roma geminata* de los sabinos. Las divinidades Marses Agitia, y Hersilia -Hora, esposa de Rómulo están igualmente en relación con los cultos sabinos. Enn. frag. 63: «Quirine pater uenereor Horamque Quirini». <<

[458] Cic. *Rep. 2,* 20; *Parad*. 11. <<

[459] Plut. *Rom*. 14, 2. <<

[460] Cic. *Off*. 1, 34-38. <<

[461] Virg. *Georg*. 6, 851-853. <<

[462] Seru. *Ad Aen*. 6, 859 y sobre todo Pomponio Sabino en este mismo lugar. <<

[463] Ouid. *Met*. 14, 805-828. <<

[464] Ouid. *Fast*. 1, 177-202. <<

[465] Ouid. *Fast*. 6, 51-54. <<

[466] Cf. Virg. *Georg*. 3, 25; 2, 170 ss. <<

[467] Ouid. *Fast*. 2, 475-512. <<

[468] Plin. *N. H. 2,* 122; 16, 95. <<

[469] Ouid. *Fast*. 2, 513-532. <<

[470] Cic. *Pro Dom*. 144-145. <<

[471] Seru. *Ad Aen*. 1, 422. <<

[472] Vitruv. 1, 7. <<

[473] Cf. U. Bianchi, *Questions sur les origines du culte capitolin*: Lat. 10 (1951) 413-418. <<

[474] Liu. 1, 55, 1. <<

[475] Liu. 1, 55-56. <<

[476] Liu. 2, 8, 6-8. <<

[477] Liu. 9, 8, 1; 22, 1, 66; Ouid. *Fast*. 1, 79; *Pont*. 4, 4, 23-42. <<

[478] App. *B. C.* 7, 5; Liu. 33, 25, 7. <<

[479] Liu. 26, 31, 11. <<

[480] Liu. 42, 49, 1. <<

[481] Liu. 6, 16, 2. <<

[482] Liu. 38, 51, 9. <<

[483] Varr. *L. L.* 5, 69; Cic. *Nat. D.* 2, 69; *CIL*. V, 3233: Iun(oni) Lun(ae) Reg(inae) sacr(um). <<

[484] Cic. *Nat. D.* 2, 69; Varr. *L. L.* 5, 67 y 69; S. Isidor. *Orig*. 8, 11, 69 ss. <<

[485] Ernout-Meillet, *Dict. Et. de la Lang. Lat*. s. u. «Iuno». <<

[486] E. Benveniste, *Expression indo-européenne de l'éternité*: B. S. L. 38 (1937) 103-112. <<

[487] Macrob. 3, 15, 14. <<

[488] Macrob. 15, 18; Ouid. *Fast*. 1, 55. <<

[489] Cf. Seru. *Ad Aen*. 8, 653: «Curiam Calabram dicit, quam Romulus texerat culmis, ad quam calabatur id est

uocabatur senatus, et populus a rege sacrificulo, ut, quoniam adhuc fasti non essent, ludorum et sacrificiorum praenoscerent dies». <<

[490] Esto es: «Dies te quinque calo Iuno Couella. Septem dies te calo». Varr. *L. L.* 6, 27; Seru. *Ad Aen*. 8, 654; Macrob. 1, 15, 9. Con ello se indicaba si las nonas eran el 5 o el 7, y al mismo tiempo si los idus eran el 13 o el 15. El sobrenombre o epíteto *Couella* parece que no gustaba mucho a los hombres finos y lo cambiaron por *Nouella*. El día de las nonas, intermedio entre las luna nueva y la luna llena, se llamaba *luna caua* (Plin. *N. H.* 18, 32, 75; 8, 54, 90). Ahora bien, los antiguos labradores decían *couum* por *cauum*, de donde el diminutivo *couellum*. Por tanto Iuno *Couella* es lo mismo que *luno Lucina*, o *Luna Caua*. Cf. M. Renard, *Juno Covella*: Ann. de L'Inst. de Phil. et d'hist. Slaves 12 (1952) 401-408; *id. Le nom de Junon*, Phoib. 5 (1950-51) 141-143; *Juno Historia*: Lat. 12 (1953) 137-154; *Aspects anciens de Janus et de Junon*: Rev. Bel. de Philol. et d'hist. 31 (1953) 5-21; y Kurt Latte, *Römische Religionsgeschichte*, 1960, 43 n. 2. <<

[491] Ouid. *Fast*. 6, 26-61; Seru. *Ad Georg*. 1, 43; Plu. *Numa*, 19. <<

[492] Varr. L. L. 5, 69. <<

[493] Ter. *And*. 473; Pl. *Truc*. 476. <<

[494] Tertul. *De anim*. 39. <<

[495] Ouid. *Fast*. 3, 255; 2, 450; 6, 39; Varr. *L. L.* 5, 69; Tibul. 3, 4, 13; cf. supra los diversos dioses que intervienen en torno del hombre. <<

[496] Arnob. *Ad. Nat*. 4, 21; Macrob. 7, 16, 27; Agust, *Ciu. Dei*, 4, 11; Apul. *Met*. 6, 4. <<

[497] Seru. *Ad Aen*. 1, 518; Ouid. *Fast*. 3, 257. <<

[498] Tertul. *De anim*. 39; Seru. *Ad Ecl*. 4, 62. <<

[499] Seru. *Ad Aen*. 4, 16. <<

[500] Virg. *Aen*. 4, 166; Ouid. *Her*. 6, 43; *Met*. 9, 761. <<

[501] Fest. 380, 25: «Sororiare mammae dicuntur puellarum, cum primum tumescunt». <<

[502] Ouid. *Fast*. 6, 383. <<

[503] Ley de Numa Pomp. 2: «Paelex aram Iunonis ne tangito, si tagit, Iunoni crinibus demissis agnum feminam caedito». <<

[504] Pl. *Amph*. 381-382. <<

[505] Varr. *L. L.* 5, 74: «Dianae Lucinaeque»; Plin. *N. H.* 16, 235; Ouid. *Fast*. 2, 435-436. <<

[506] Virg. *Aen. 4,* 166 y Seru. *ib*.; Ouid. *Met*. 6, 428; 9, 762; cf. P. Noailles, *Junon, déesse matrimoniale des romains*, en *Fas et Jus*, Paris 1948, 29-43. <<

[507] Seru. *Ad Aen*. 4, 16; Paul. Fest. 92 L: «Ara Iunonis Iugae, quam putabant matrimonia iungere». <<

[508] Plut. *Rom*. 15; Ouid. *Fast*. 2, 559. <<

[509] Liu. 1, 13, 1-5. <<

[510] Ouid. *Fast*. 3, 229-234; Iuuenal. 9, 50-53; Según Macrob. 1, 15: «Omnes calendas Iunoni tributas et Varronis et pontificalis affirmat auctoritas». <<

[511] Gell. 4, 3; cf. J. Gage, *Matronalia: Essai sur les devotions et tes organisations cultuelles des femnes dans l'Ancienne Rome*, Bruxelles 1963. <<

[512] Plut. *Quaest. Rom*. 86. <<

[513] Plin. *N. H.* 21, 46; Seru. *Ad Aen*. 4, 137. <<

[514] Tibul. 3, 6, 47-49, donde también le atribuye su Venus:

«Etsi perque suos fallax iurauit ocellos
lunonemque suam perque suam Venerem,
nulla fides inerit»…; cf. también 4, 13, 15. <<

[515] *CIL*. IX, 3513, del año 58 a. C. <<

[516] *CIL*. II, 2407. <<

[517] Pl. *Amph*. 831. <<

[518] Mart. Capella, 2, 149; *CIL*. III, 1075; XI, 2630. <<

[519] Varr. *L. L.* 6, 18; Macrob. *Saturn*. 1, 11, 36-40; Plut. *Rom*. 29; *Cam*. 33. Cf. D. Porte, *Le devin, son bouc et Junon*: REL 51 (1973) 171-189 sobre las «nonas caprotinas» concretamente 183-189; V. Bessanoff, *Nonae Caprotinae*: Latomus (1949) 209-216; U. Pestalozza, *Juno Caprotina*: S. M. S. R. (1933) 38-71; M. Lejeune, *Note linguistique italique*: REL (1967) 191-202; P. Drossart, *Nonae Caprotinae: la fause capture des Aurores*: Rev. d'hist. des Relig, (1974) 129-239, a quien sigue G. Dumézil, *Fêtes romaines d'été et d'automne*, Paris 1975. <<

[520] Liv. 5, 21, 3. Los romanos habían identificado su diosa Juno con la etrusca *Uni*, que entre otras ciudades era venerada en Veyes. Con mucha sagacidad habían adivinado que la diosa *Uni* había tomado su nombre de la *Iuno* romana, como había hecho *Ani* de *Ianus*. Por eso cuando Camilo antes de dar el asalto final a Veyes se dirige a Uni, le habla como a una diosa bien, conocida y familiar para él, le invita a dejar Veyes para habitar en las riberas del Tíber. Cf. también Liv. 5, 22, 4. <<

[521] Liu. 5, 22, 3-7. <<

[522] Liu. 5, 23, 7. <<

[523] Liu. 27, 37, 7-15. <<

[524] Liu. 27, 37; cf. 21, 12 y 62. <<

[525] Liu. 22, 1, 17. <<

[526] Liu. 21, 62, 8; 22, 1, 17; 27, 37, 8-10. <<

[527] Liu. 27, 37, 11. <<

[528] Plut. *Rom*. 20; Ouid. *Fast*. 6, 183; Liu. 7, 28, 7. <<

[529] Cic. *Diu*. 1, 101; 2, 69. <<

[530] Ouid. *Am*. 3, 13. <<

[531] Cic. *Nat. D.* 1, 82. <<

[532] Liu. 8, 14, 2; Plin. *N. H.* 35, 17. <<

[533] Cic; *Mil*. 27; 46; *Mur*. 90; Liu. 21, 62, 4. <<

[534] Ouid. *Fast*. 2, 55; Liu. 32, 30, 10; 34, 53. <<

[535] Fest. 64; Dion. Hal. 2, 80; cf. E. Nieckel, *Juno Curitis*: RhM 71 (1916) 548. <<

[536] *CIL*. XXV, 2091; 2088; 2121; 2089. <<

[537] G. Dumézil, *La Reí. Rom. Arch*. 305-307. <<

[538] Ouid. *Fast*. 3, 253-257. <<

[539] Ouid. *Fast. 2,* 435. <<

[540] Seru. *Ad Aen*. 8, 343; Plut. Rom. 21. <<

[541] Macrob. 3, 9, 7-8. <<

[542] Seru. *Ad Aen*. 12, 481: «Constat bello Punico secundo exoratam Iunonem, tertio uero bello a Scipione sacris quibusdam etiam Romam esse translatam». Escipión Emiliano se dirige en su *carmen euocationis*, sin nombrarlos, a la asamblea de los dioses de Cartago y a la divinidad que le asegura su protección. El formulario, detallado a un tiempo e impreciso intencionadamente, ha salido de una religión jurídica y prudente. En efecto, la gran diosa de Cartago *Tanit* viene a Roma bajo el nombre de *Iuno Caelestis*. La interpretación venía desde muy temprano en Roma. Durante la segunda guerra púnica los testimonios de devoción a Juno Reina del Aventino y a Juno de Lavinio traducen la inquietud de los romanos al sentir que sus enemigos están protegidos por una diosa muy próxima a su propia Juno, una diosa muy perjudicial para Roma, como Hera, lo había sido para Eneas y los troyanos. Por eso cuando Cartago cae, es una Juno la que se hace venir a Roma, con el sobrenombre de *Caelestis*, expresando el carácter astral de la diosa cartaginesa. R. Bloch,

Héra, Uni, Junon en Italia centrale: REL 51 (1973) 55-61, trata de identificar Uni de la Etruria y Tanit de Cartago con Astarté semítica y quizás Hitita, con la Juno romana. La Juno romana está en relación de una parte con Uni y por otra con Astarté-Tanit relacionando igualmente estas divinidades entre sí, y todas ellas diferenciadas en su origen de la griega Hera. <<

[543] Virg. *Aen*. 12, 822 y 833. <<

[544] *CIL*. VI, 523; XI, 3081. <<

[545] Varr. *L. L.* 5, 74. <<

[546] Paul. 246 L^{2} = 109, 27: Dicta quod bene moneat. Hanc enim pagani pro sapientia ponebant; Fest. 312 L^{2} = 222, 23: «promeruat item (i. e. in carmine Saliari) pro monet». <<

[547] Cf. J. L. Girard, *Étude onomastique: le nom Minerve en Italie*, 1972. <<

[548] Varr. *L. L.* 5, 158. <<

[549] Ouid. *Fast*. 3, 843 ss; *CIL*. XI, 3078; 3081. <<

[550] Cf. J. Bayet, *Hist*… 40. <<

[551] Varr. *L. L.* 5, 74; Dion. Hal. *Ant. Rom*. 1, 14. <<

[552] Ouid. *Fast*. 3, 815-832. <<

[553] Ouid. *Fast*. 3, 833. <<

[554] Ouid. *Fast*. 3, 843. <<

[555] Cf. G. Dumézil, l. c., 311. <<

[556] S. Agust. *Ciu. Dei*, 7, 2; Tac. *Hist*. 4, 33. <<

[557] Varr. *L. L.* 5, 158. <<

[558] August. *Mon. Ancyr. 4,* 19, 1. <<

[559] Varr. *R. R.* 3, 2, 18; Ouid. *Fast*. 6, 728; Fest. 305 L. <<

[560] *CIL*. VI, 517; IX, 4674; XIV, 2867. <<

[561] El culto de *Iuuentus* en Roma es antiquísimo. Desde el tiempo de los reyes tuvo un ara y una capilla en el Capitolio (Dion. Hal. 3, 220; Plin. *N. H.* 35, 10, 36); se le dedica un

lectisternio (Liu. 21, 62, 8); unos juegos (Cic. *Brut*. 73); y un sacrificio de los jóvenes que cortaban su primera barba, y de los nuevos togados, Paul. Fest. 104; Tertul. *Ad Nat*. 2, 11, 11. <<

[562] Liu. 22, 10, 9. <<

[563] Plut. *Cic*. 31. Cf. Cic. *Dom*. 144; *Leg. 2,* 42; *Fam*. 12, 25, 1: «Quinquatribus frequenti senatu causam tuam egi non inuicta Minerua, etenim eo ipso die senatus decreuit ut Minerua nostra, custos urbis, quam turbo deiecerat, restituereturm»; Dio Cass. 38, 17, 5; 45, 17, 3. <<

[564] *CIL*. VI, 529. <<

[565] Lyd. *De Mens*. 4, 42; S. Agust. *Ciu. Dei*, 6, 10. <<

[566] Plin. *N. H.* 7, 97. <<

[567] Ouid. *Fast*. 3, 523-596. <<

[568] Ouid. *Fast*. 3, 681: «Armifer armiferae correptus amore Mineruae / uror». <<

[569] Cic. *Diu*. 2, 123. <<

[570] *CIL*. VI, 10133. <<

[571] Seru. *Ad Aen*. 5, 284; 7, 805; Tertul. *De Pall*. 3; Arnob. 3, 21; 5, 45. <<

[572] Ouid, *Fast*. 3, 817-822. <<

[573] Cic. *Sacaur*. 48. <<

5. Otras divinidades romanas

[1] Macrob. 1, 10, 8. <<

[2] Varr. *L. L.* 6, 23; Macrob. 1, 10, 7; 3, 9, 4; Plin. *N. H.* 3, 64 «ore obligato obsignatoque simulacrum habet». <<

[3] Masurius en Macrob. 1, 10, 7 «quod angores atque sollicitudines animorum propitiata repellat». <<

[4] Macrob. l. c.; Tertull. *Ad Nat.* 2, 11; Cic. *Fin.* 1, 37 39, 2, 11-14. <<

[5] Iul. Modest. en Macrob, l. c.: «quod populus Romanus morbo, qui angina dicitur, praemisso uoto, sit liberatus». <<

[6] Cf. Ernout-Meillet, *Dict. Etym. de la lang. Lat.* s. v. <<

[7] Ouid. *Trist.* 5, 10, 7-8 que habla de los días *angusti* del solsticio de invierno. <<

[8] Macrob. 1, 21, 15. <<

[9] Cic. *Nat. D.* 3, 63. <<

[10] S. Agust. *Ciu. Dei, 4, 21*. <<

[11] Plin. *N. H. 28, 2, 4*; Macrob. 3, 9, 4; Seru. *Ad Aen.* 2, 351. <<

[12] G. Dumézil, *Déesses latines et mythes védiques*, 1956, 66-69. <<

[13] Varr. *L. L.* 6, 23. <<

[14] Macrob. *Sat. 1,* 12, 6: «eodem quoque mense et publice et priuatim ad Annam Perennam sacrificatum itur, ut annare perennareque commode liceat»; cf. también Lyd. *De Mens. 4,* 36. Varrón en cambio en *Sat. Menip.* fr. 510 escribe *Anna ac Peranna. Anna* procede de *anus* con geminación de consonantes, fenómeno muy frecuente en los hipocorísticos. Al relacionar las dos partes del nombre con la conjunción *ac*, ¿piensa Varrón en dos divinidades, o en una sola con dos nombres? Porque *Perenna* está relacionada con *annus.*

«Perannis > perennis con un doblete *perennus* (como *imberbis / imberbus)»* (cf. F. Bader, *Les composés en latin*, Paris 1962), y este doble figura en *Anna Percnna*. G. Dumézil interpreta este nombre como «Nodriza de la inmortalidad» (*Le Festin de l'immortalité*, Paris 1924, 133), fundado en una inscripción (*CIL*. III, 2012) en que se lee *anna nutrix*, pero quizás no sea razón suficiente; y probablemente hay que ver en ella la diosa del año considerado en su deslizarse natural y su retorno perpetuo. Por eso su fiesta se celebra al principio de marzo, primer mes del año antiguo y es imaginada como diosa lunar (Ouid. *Fast*. 3, 146). Otros piensan que *Anna ac Peranna* era en un principio un deseo de «feliz y próspero año», compuesto de dos imperativos *anna* y *peranna* (cf. los verbos en el lugar citado de Macrobio), pero la conjunción *ac* entre los dos nombres propios es inexplicable (cf. Mm. D. Porte, Rev. de Philologie, 45, 282 s.). Es posible que Varrón haya prescindido en este lugar de la apofonía, para producir simplemente un encanto por el eco; o por dejar bien marcado el nombre del año, que no se advierte igualmente escribiendo *Perenna*, como entre nosotros la expresión *ante annum* nos ha dejado **antannum* > «antaño». <<

[15] Ouid. *Fast*. 3, 523-540. Sobre la situación del *lucus* en que se celebraba la fiesta cf. O. Immisch, *Der Hain der Anna Perenna*: Philol. 83 (1928) 182-192. <<

[16] Ouid. *Fast*. 3, 545-600. <<

[17] Ouid. *Fast*. 3, 601-654. <<

[18] Ouid. *Fast*. 3, 661-696. <<

[19] Ouid. *Fast*. 3, 655-656. <<

[20] Ouid. *Fast*. 1, 467; cf. Q. Greifenhazen, *Bona dea*: MDAZ(R) 52 (1937) 227. <<

[21] Ouid. *Fast*. 1, 461-586; Virg. *Aen*. 8, 333; 341. <<

[22] Seru. *Ad Aen*. 8, 336 en que dice que antiguamente se llamaba Carmentes a los videntes, por esta condición en Roma la tenían como profetisa antes del conocimiento de las sibilias (Liu. 1, 7, 8; 1, 7, 10: «mater, ueridica interpres deum»). <<

[23] Ouid. *Fast*. 1, 365; Seru. *Ad Aen*. 8, 336; Macrob. 1, 7, 20. <<

[24] Liu. 5, 47, 2; Seru. *Ad Aen*. 8, 337. <<

[25] Gell. 16, 16, 4; Seru. *Ad Aen*. 8, 339. <<

[26] Ouid. *Fast*. 1, 463-464. <<

[27] Ouid. *Fast*. 1, 461; Varr. *L. L.* 6, 12. <<

[28] Ouid. *Fast*. 1, 629. <<

[29] Ouid. *Fast*. 1, 463; Seru. *Ad Aen*. 12, 139; Ouid. *Fast*. 1, 630-636. <<

[30] Gell. 16, 16, 4. <<

[31] Ouid. *Fast*. 1, 619 ss. <<

[32] Liu. 27, 37, 11. <<

[33] Seru. y Prob. en Georg. 1, 7. <<

[34] Varr. *L. L.* 7, 26. <<

[35] Seru. y Prob. en *Georg*. 1, 7. <<

[36] Paul. 122. <<

[37] Varr. *L. L.* 5, 64: «(terra) quod gerit fruges, Ceres»; Macrob. *Sat*. 1, 12, 23. <<

[38] Serv. *Ad Georg*. 1, 7. <<

[39] Plin. *N. H.* 3, 6, 9. <<

[40] Cf. *Rituel de la Table d’Agnone*, Vetter, n. 6: «Keri Arentikai». <<

[41] Arnob. *Ad Gent*. 3, 40; Seru. *Ad Aen*. 2, 325. <<

[42] Dion. Hal. 6, 17 y 94; Tac. *Ann*. 2, 49. <<

[43] Plin. *N. H.* 25, 12, 45. <<

[44] Cic. *Balb*. 55; Ceremonias orgiásticas y nocturnas, Cic. *Leg*. 2, 21 y 37, y se dirigen a la plebe que se veía excluida de los *sacra gentilitia*. <<

[45] Fest. 257. <<

[46] Cic. *Balbo*, 55: «Has sacerdotes uideo fere aut Neapolitanas aut Veliensis fuisse, foederatarum sine dubio ciuitatum». <<

[47] Cic. *Ven*. 4, 49; 5, 72; Val. Max. 1, 1, 1. <<

[48] Ouid. *Fast*. 4, 392 ss; Stat. *Theb*. 12, 270 s; Sil. Ital. *Pun*. 14, 239. <<

[49] I. Firm. Matern. *De Err. Prof: Relig*. 7. <<

[50] Liu. 10, 23; 13; *CIL*. I, 376. <<

[51] Ouid. *Fast. 4,* 392; Cic. *Verr*. 5, 187; J, Bayet, *Les Cerealia, altération d'un culte latin pour un mythe grec*, en *Croyances et rites dans la Rome antique*, 1971, 89-129. <<

[52] Ouid. *Fast*. 4, 619-620. <<

[53] Ouid. *Fast. 4, 414*. <<

[54] Fest. 238. <<

[55] Dion. Hal. 1, 33, dice que el vino estaba prohibido en estos sacrificios pero se ve contradicho por Virg. y su escoliasta en *Georg*. 1, 344. <<

[56] Gell. 18, 2, 11. Cf. D. Sabbatucci, *La "trascendenza" di Ceres*, en *Studi à G. Widengren oblata*, Leiden 1972, I, 312-319, dice que en el caso de Ceres, «trascendenza» significa romanización. Componente del mundo como diosa de la agricultura, dominio que comparte con otras divinidades, viene a ser componente de la *emitas Romana*, como diosa de la plebe. <<

[57] Virg. *Georg*. 1, 345. <<

[58] Ouid. *Fast*. 4, 389-620. <<

[59] Fest. 177. <<

[60] Ouid. *Fast*. 4, 679-712. <<

[61] Cic. *Leg. 2,* 21. <<

[62] Ouid. *Met*. 10, 431-435:

Festa piae Cereris celebrant annua matres
illa, quibus niuea uelata corpora ueste
primitias frugum dant spicea ferta suarum:
perque nouem noctes Venerem tactusque uiriles
in uetitis numerant. <<

[63] Seru. Ad *Aen*. 3, 139; 2, 58. <<

[64] Seru. *Ad Aen*. 4, 58. <<

[65] Pl. *Aul*. 354; Seru. *Ad Georg*. 1, 344. <<

[66] Liu. 36, 37; Plut. *Rom*. 22. <<

[67] Cat. *R. R.* 134. <<

[68] Ouid. *Fast*. 1, 657-696. <<

[69] *CIL. I2*, pp. 336-437, fragm. del calendario de Preneste. J. Bayet en su obra *Croyances et rites dans la Rome antique*, Paris 1971, 177-205, dedica un estudio a las *Feriae sementiuae* y las *indigitamenta* en el culto de *Ceres* y de *Tellus*. Trata de distinguir las funciones y los modos de actuar de estas dos divinidades que el culto une estrechamente. Reconoce en las *feriae sementiuae* «un ritual de germinación de granos y de salvaguardia de su vegetación». Fundándose en los tratados de los agrónomos latinos distingue dos ciclos que corresponden a dos rituales bien diferenciados: un ciclo de los trabajos del suelo y otro de la vegetación. <<

[70] Seru. *Ad Aen. 4,* 166: «quidam Tellurem praeesse nuptiis tradunt». Por eso es llamada «madre de las ciudades» (Ouid. *Met*. 10, 696). <<

[71] Fest. 204 L^2. <<

[72] Plut. *Rom*. 22, 5. Según Cic. (*Dom*. 125) los bienes del adúltero son consagrados a Ceres. <<

[73] Fest. 357 L^2. <<

[74] Seru. *Ad Aen*. 8, 636: «Consus autem deus est consiliorum»; Dion. 2, 31; Plut. Tertul. *Spect*. 5; Servio, Ouid. *Fast*. 3, 199; Paul-Fes 36, 19. <<

[75] Tertul. *Spect*. 5, 7: «Et nunc ara Conso illi in circo demersa est ad primas metas sub terra cum inscriptione eiusmodi: CONSVS CONSILIO MARS DVELLO LARES + COILLO POTENTES. Sacrificant apud eam nonis Iuliis sacerdotes publici, XII Kal. Septembres flamen Quirinalis et uirgines». <<

[76] Según S. Agustín, *Consus* vela «frumentis collectis atque reconditis ut tute seruarentur» (*Ciu. Dei, 4*, 8). <<

[77] Plut. *Rom*. 14; Liu. 1, 9, 6. <<

[78] Plut. *Rom*. 14: «Llamábanle el dios Conso o por presidir al consejo, porque aún ahora al cuerpo de consejeros llaman Consilio y cónsules a los primeros magistrados, como previsores; o por ser congregación ecuestre consagrada a Neptuno, porque su ara en el circo máximo está siempre cubierta y sólo se manifiesta en los juegos ecuestres, pero otros quieren que esto precisamente sea porque siendo de suyo el consejo secreto e incomunicable, no sin justa razón se supone ser de este dios un ara que estaba escondida debajo de la tierra». <<

[79] Tertull. *Spect*. 5, 5; Varr. Varr. L. L. 6, 20; Dion. 2, 31; Plut. *Rom*. 14; unos y otros seguidos a cuatro días de distancia de otras fiestas de Ops, 19 de diciembre, 25 de agosto, lo cual indica que ambos dioses están en una función similar por sus fiestas *Consualia* y *Opiconsiua*, cf. P. H. N. G. Stehouwer, *Étude sur Ops et Consus*, Diss. Utrecht 1956. <<

[80] Tertul. *De Spect*. 5, 7; Tac. *Ann. 12*, 24; Plut. *Rom*. 14. <<

[81] Tertul. l. c.; Plut. *ib*. <<

[82] G. Dumézil, *Le flamen Quirinalis aux Consilia*: REL 39 (1961) 91-93. <<

[83] Tertul. *ib*.; Varr. *L. L.* 6, 20. <<

[84] Varr. *De Vit. pop. Rom*. lib. 1 en *Non*. 21. <<

[85] Fest. 148 M. <<

[86] Cf. R, Schilling, *De Dea Dia dans la Liturg. des Frères Arvales*, coll. Lat. 102, 1969, 675-677. Dea Dia según el culto de los Arvales es la diosa del cielo luminoso del buen tiempo, necesario para la agricultura, para el logro de las plantas que crecen al cielo raso, *sub dio*. <<

[87] Cf. infra, Los sacerdotes, pp. 333-336. <<

[88] Cic. *Leg. 2,* 19; 23 y 28; *Net. D.* 3, 47; *2*, 79. Sobre la Fides del pueblo romano se ha escrito mucho en nuestro tiempo, cf. por ejemplo: P. Boyancé, *Fides et le serment*, Coll. Lat. 58, 1962, 329-341; Id., *Fides Romana et la vie international*, Institut de France, Séance pub. d. c. Acad. 25 oct. 1962, 1-16; Id., *Les romains, peuple de Fides*: Litt. 23 (1954) 419-435; Études, 91-152; L. Lombardi, *Dalla 'fides' alla 'bona fides'*, 1961; V. Bellini, *Deditio in fidem*: Rev. hist. d. droit fr. et étrang. 42 (1964) 448-457; y cf. también J. P. Boucher, *Études sur Properce*, 1965, 485-487. <<

[89] Seru. *Ad Aen*. 11, 134: «apud maiores magna erat cura Fidei». Sobre el establecimiento de su culto por Numa, cf. Liu. 1, 21, 4. <<

[90] Enn. *Ann*. 342: «ille uir haud magna cum re sed plenus fidei»; Cic. *Fin*. 2, 65. <<

[91] Cic. *Off*. 3, 21; *Nat. Deor*. 2, 61; Plin. *N. H.* 35, 36; Val. Max. 3, 2, 17; 7, 6, 1. <<

[92] Cic. *Nat. D. 2,* 61. Calatino debía ser devoto de estas divinidades puesto que dedica otro templo a *Spes*. Así Cic.

Lég. 2, 28. <<

[93] Orelli-Henzen, *Inscript*. 5088. <<

[94] Liu. 1, 21, 4. <<

[95] Cf. Ouid. *Met*. 3, 26; Sil. Ital. 2, 48; Hor. *Od*. 1, 18, 16. <<

[96] Hor. *Od*. 1, 35, 21; Plin. N. H. 11, 250; Liu. 1, 21, 4 «ad id sacrarium flamines bigis curru arcuato uehi iussit manuque ad digitos usque inuoluta rem diuinam facere, significantes fidem tutandam sedemque eius etiam in dexteris sacratam esse». <<

[97] Orelli-Henzen, *Inscript*. 5428; 5433. <<

[98] Plin. *N. H, 2, 5*, 1. <<

[99] *Rituel de la Table d'Agnone*, Vetter, n. 147, 1. 24: *Flusai Kertiaí* = «Florae Cereali». <<

[100] Agust. *Ciu. Dei, 4*, 8. <<

[101] *CIL*. IX, 705. <<

[102] Ouid. *Fast*. 5, 321-328:

Florebant oleae; uenti nocuere proterui,
florebant segetes; grandine laesa Ceres.
In spe uitis erat: caelum nigrescit ab Austris,
et subita frondes decutiuntur aqua.
Nec uolui fieri, nec sum crudelis in ira:
cura repellendi sed mihi nulla fuit.
Conuenere patres: et, si bene floreat annus,
numinibus nostris annua festa uouent. <<

[103] Ouid. *Fast*. 5, 183-378. <<

[104] Las aguas vivas son lustrales por excelencia, Ouid. *Fast*. 4, 778. <<

[105] Arnob. *Ad Gent*. 3, 29; *CIL* X, 5071; II, 150. <<

[106] Cic. *Leg*. 2, 56. <<

[107] Ouid. *Fast*. 1, 130; 269 ss; Macrob. 1, 9, 17. <<

[108] Cic. *Rep*. 2, 11: «locum delegit fontibus abundantem». <<

[109] Ouid. *Fast*. 1, 707, Val. Max. 1, 8, 1. <<

[110] Liu. 1, 19, 5. <<

[111] Seru. *Ad Ecl*. 7, 21. <<

[112] Plut. *Numa*, 13, 2. <<

[113] Iuuenal. 3, 13. <<

[114] Ouid. *Fast*. 5, 673. <<

[115] Seru. *Ad Aen*. 12, 139; Ouid. *Fast*. 1, 463. <<

[116] Varr. *L. L.* 6, 22: «Fontanalia a fonte, quod is dies feriae eius ab co tum ct in fontes coronas iaciunt et puteos coronant». <<

[117] *Act. Fralr. Arualium*, 183; 218; 224, cf. Henzen, 146. <<

[118] Hor. *Od*. 3, 13. <<

[119] Vir. *Aen*. 8, 84; Plin, *N. H.* 31, 2, 18; cf. Vitruv. 8, 3 y 2, 8. <<

[120] *CIL*. IX, 3513. <<

[121] *CIL*. I^{2}, p. 214. <<

[122] Seru, *Ad Georg*. 1, 7; Paul. Fest. 108, 5 L. <<

[123] *CIL*. I, 1469; III, 1784. <<

[124] *CIL*. I, 174; Seru. *Ad Georg*. 1, 7. <<

[125] Agust. *Ciu. Dei*, 7, 2 y 3, 1. <<

[126] Séneca. *De Tranq. An*. 15, 15. <<

[127] Paul. Fest. 103, 3 L. <<

[128] Ouid. *Fast*. 3, 777-778. <<

[129] Cic. *Nat. D.* 2, 62. <<

[130] Varr. *L. L.* 6, 14. <<

[131] Se refiere a Liber vv. 725-728; 731-734 en que habla de las sencillas aras de césped y de los *liba*, de los que *“sacris pars datur inde focis” v*. 734. <<

[132] Cic. *Att*. 6, 1, 12; Ouid. *Fast*. 3, 771-779. <<

[133] Tertull. *Apol*. 42, 5. <<

[134] Agust. *Ciu. Dei*, 7, 21. <<

[135] Agust *Ciu. Dei*, 7, 19; cf. Sole Libera, F. Altheim, *Liber Libera, Terra mater, Griechische Götter in altem Rom*, Giessen, XXII, 1930. <<

[136] Plin. *N. H.* 28, 39. <<

[137] Dion. Hal. 6, 17 y 94; Tac. *Ann*. 2, 49. <<

[138] Colum. 3, 21, 3 y con mucha frecuencia; cf. Bruhl, *Liber pater*, Paris 1953. <<

[139] Arnob. 2, 65. <<

[140] Agust. *Ciu. Dei*, 4, 11 y 22. <<

[141] *CIL*. I^2, pp. 281 y 332. <<

[142] *CIL*. III, 1095, en Apulo. <<

[143] De ellos nos hablan Cic. *Verr*. 5, 36; Seru. *Ad Georg*. 1, 7; S. Cipriano, *De Spect.* 4; cf. A. Schnegelsberg, *De Liberi apud Romanos cultu capita duo*, 1895; A. Bruhl, *Liber pater, origine et expression du culte dionysiaque à Rome et dans le monde romain*, 1953, el primer capítulo *Le problème du Liber Pater italique*, 13-29; además de los artículos de Tutain en Darember-Saglio; G. Wissowa en *Ausführliches Lexicon der Griech und röm. Mythologie* y Schur en *RE*; M. Benveniste, en REL 14 (1936) 52-58: *Liber et Liberi*. <<

[144] *CIL*. XI, 6294; 6301. <<

[145] Varr. L. L. 6, 4. <<

[146] Cf. Macrob. 1, 3, 13: «et Lanuuini mane pro bono dicunt». <<

[147] Paul. Fest. 109, 4. <<

[148] Lucr. 5, 656-657. <<

[149] Hor. *Sat*. 2, 6, 20: «Matutine pater, seu Iane libentius audis». <<

[150] G. Dumézil, *La Rel. Rom. Arch*. 67-68. <<

[151] Cf. *Reiveda*, 3, 55, 11-14. <<

[152] Cf. G. Dumézil, l. c. 68-70; Id., *Déesses Latines et mythes védiques*, Bruxelles 1956, 9-43. <<

[153] Ouid, *Fast*. 3, 253. <<

[154] Liu. 34, 53, 3: «Aedes eo anno aliquot dedicatae sunt: una Iunonis Matutae in Foro Olitorio, uota locataque quadriennio ante a C. Cornelio consule Gallico bello: censor idem dedicauit». <<

[155] Plut. *Cam*. 5; Diodot. 15, 14; Aelian. 1, 20. <<

[156] Strab, 5, 226; Hor. *Carm. Saec*. 14. <<

[157] Ouid. *Fast*. 6, 475. <<

[158] Tertul. *Monog*. 17. <<

[159] Plut. *Cam*. 5; *Quaest. Rom*. 16-17. <<

[160] Ouid. *Fast*. 6, 551-558. <<

[161] Cato, *R. R.* 75. <<

[162] Virg. *Moret*. 45 y 51; cf. Varr. *L. L.* 5, 106; Ouid. *Fast*. 6, 315; 475; 482; 581. <<

[163] Non. 124; Pers. 2, 31; Ouid. *Met*. 2, 745; Ouid. *Fast*. 6, 523; 488. <<

[164] Plut. *Cam*. 5, 2. <<

[165] Plut. *Quaest. Rom*. 16 y 17; en Ouid. *Fast*. 6, 523 y 559-561:

«Non tamen hanc pro stirpe sua pia mater adoret;
ipsa parum felix uisa fuisse parens.
Alterius prolem melius mandabitis illi». <<

[166] Ouid. *Fast*. 6, 249-468. <<

[167] Ouid. *Fast. 6,* 477-480. <<

[168] Liu. 15, 19 y 23. <<

[169] Liu. 41, 28; Cic. *Nat. Deor*. 3, 89; Hor. *Od*. 1, 5, 15; *A. P.* 21; Iuuenal. 14, 301. <<

[170] Cic. *Nat. Deor*. 2, 66; Lactant. 1, 21, 23; Fest. 43: «deus protector esse portarum». <<

[171] Ouid. *Fast*. 6, 473-568; cf. *Met*. 4, 416-602; Cic. *Tusc*. 1, 28; *Nat. D.* 3, 48. <<

[172] Varr. L. L. 6, 19: «Neptunalia a Neptuno: eius enim dei feriae», que suponen un Neptuno en la religión nacional. Cf. Lucil. frg. 8 Baehr.: «Neptunus pater»; Gell. 5, 12, 5: «Sic et 'Neptunuspater' coniuncte dictus est»; *Act. Arual. CIL*. VI, 2074, 1, 65; XIV, 1. <<

[173] M. Bréal-Bailly, *DiCt. Étymol. Lat*. 212; cf. Varr. *L. L.* 5, 72; Cic. *Nat. Deor*. 2, 66: «Neptunus a nando paulum primis litteris immutatis». <<

[174] J. Bayet, *Histoire…* 94. Por eso primitivamente sus fiestas Neptunalia, celebradas el 23 de julio conmemoran el prodigio del lago Albano. A Neptuno están consagradas las aguas corrientes de la superficie, en oposición a la fiesta de las aguas profundas que serían las *Furrinalia*, celebradas dos días después, el 25 de julio. Según Dumézil a estas fiestas se aplica el ritual que consagra las corrientes profundas de los pozos, atestiguado por los agrónomos como una actividad unida a este período del verano. Dumézil se funda únicamente en la etimología, ya que del ritual no queda ni una sola norma. El radical *furr-* podría explicarse por una metátesis de **frūr-* salido de un tema **bhrewr-*, atestiguado por el griego φρέαρ «pozo». Explicación que parece verosímil y permite explicar la forma simple **fur, *furris* y la existencia de *fur* «ladrón», relacionado ya desde antiguo con el etrusco *Lauerna*, cf. Paul. Fest. 104, 28: «Lauerniones fures antiqui dicebant, quod sub tutela deae Lauernae essent, in cuius luco obscuro abditoque solitos furta praedaMque inter se luere». <<

[175] *CIL*. I^2, 323; Varr. *L. L.* 6, 19. Los *Lucaria* cf. Paul Fest. 106, 9 L. <<

[176] G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, 250. Paul. Diác. 119, 7 M.; K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*, Munich 1960, que se apoya en Palladius, *Agr*. 8, 1. G. Dumézil, *Fêtes romaines d'été et d'automne*, Paris 1975, «fiestas de los Lucaria», entiende por *lucus* el sentido primitivo que arroja la palabra «claridad dentro de un bosque», y relacionando los textos de Catón y de Columela demuestra que los antiguos distinguieron dos fases, en el esclarecimiento de los bosques, la tala de los árboles y en seguida la extirpación de las raíces que corresponden exactamente a los dos días de las fiestas Lucaria. <<

[177] Gell. 13, 23, 2. <<

[178] Varr. *L. L.* 5, 72: «Salacia Neptuni ab salo». <<

[179] Seru. *Ad Aen*. 1, 144. <<

[180] Varr. en Agust. *Ciu. Dei*, 7, 12. <<

[181] Varr. *L. L.* 5, 72; Seru. *Ad Aen*. 10, 76; 12, 29; 6, 90. <<

[182] Liu. 5, 13, 6; Dion. Hal. 12, 9. <<

[183] Liu. 22, 10, 9: «alterum (puluinare) Naeptuno ac Mineruae». <<

[184] Dion. Cass. 66, 24; Hist. August. *Hadr*. 19, 10; Appian. *Pun*. 13; Liu. 29, 27, 2; Cic. *Nat. Deor*. 3, 51. <<

[185] *CIL*. I^2, p. 322; Tertull. *Spect*. 6. <<

[186] *CIL*. V, 7850; III, 5866. <<

[187] Paul. Fest. 203, 19; a veces el nominativo aparece *Opis*, para evitar la dicción monosilábica; cf. Pl. *Bacch*. 893. <<

[188] Macrob. 1, 10, 20. <<

[189] Varr. *L. L.* 5, 64. <<

[190] Varr. *L. L.* 6, 21. <<

[191] Varr. *L. L.* 5, 74. <<

[192] En este 11 de octubre ante todo se trata de «salvar» el vino por medio de un *medicamen* consistente en mezclar el añejo con el nuevo para vigorizarlo. Y se invita también al hombre a sanarse de sus enfermedades antiguas y nuevas gustando este eficaz *medicamentum*; es lo que expresa tanto Varrón *L. L.* 6, 21: «Octobri mense Meditrinalia dies dictus a medendo, quod Flaccus flamen Martialis dicebat hoc die solitum uinum nouum et uetus libari et degustari medicamenti causa quod facere solent etiam nunc multi cum dicunt:

Nouum uetus uinum bibo; nouo ueteri morbo medeor»; <<

y Paul. Fest. 110, 21: «Meditrinalia dicta hac de causa. Mos erat Latinis populis, quod die quis primum gustaret mustum, dicere ominis gratia; Vetus nouum uinum bibo: ueteri nouo morbo medeor». Suponen además que sobre este ritual se creó luego el nombre de una divinidad a quien se dedica la fiesta, porque prosiguen: «A quibus uerbis etiam Meditrinae deae nomen conceptum, eiusque sacra Meditrinalia dicta sunt». Sobre esta fiesta un cap. «Meditrinalia» en G. Dumézil, *Fêtes romaines d'été et d'automne*, Paris 1975.

[193] Varr. L. L. 5, 64; Ouid. *Fast*. 6, 285-286:

Ex Ope Iunonem memorant Cereremque creatas
semine Saturni: tertia Vesta fuit. <<

[194] Liu. 39, 22, 4 y Cic. *Att*. 14, 14, 5. <<

[195] Cic. *Diu*. 2, 98; Dion. Hel. 1, 88; Varr. *R. R.* 2, 1, 9; Ouid. *Fast. 4,* 801 ss. <<

[196] Arnob. 3, 40; Seru. *Ad Aen*. 2, 325; *Georg*. 3, 1; Paul. Fest. 248. 17; 272, 3. <<

[197] Virg. *Ecl*. 5, *35*; Calpurn. 2, 30; 5, 24; G. Dumézil, *Les deux Palés*: REL 40 (1962) 109-117: Hay motivos para pensar que las dos *Pales*, ambas, femeninas, se reparten la protección del pequeño rebaño, como los dos Nasatya indios, en otro tiempo de economía pastoril, se reparten el de los caballos y el

de los bueyes. De esta forma se justifican los *Parilia* del 21 de abril, y la mención *Palilibus* II para el 7 de julio en el calendario de Antium. <<

[198] Varr. *L. L.* 7, 45; Fest. 285; 472; *CIL*. VIII, 10500: «Pontifex Palatualis»; Plin. *N. H.* 18, 247, donde se habla de «sidus Parilicium». <<

[199] Floro, 1, 15. <<

[200] Varr. *L. L.* 5, 53. <<

[201] Ouid. *Fast*. 4, 728 ss. Cf. Einar Gjerstad, *Pales, Palilia, Parilia*: Studia Romana in honorem Petri Krarup Septuagenarii, Oden Univ. Press. El primer trabajo. <<

[202] Ouid. *Fast*. 4, 723; 725; 726; 731; Propert. 2, 1, 19. <<

[203] Dion. Hal. 1, 88. <<

[204] Cf. Tibul. 1, 1, 35; Ouid. *Fast*, 4, 785; Virg. *Georg*. 1, 87; Plut. *Quaest. Rom*. 1. Cf. L. Deubner, *Iuppiter Lapis*: N. Jahrb. f. Phil. (1911) 333 ss; C. Roch, *Der röm. Jupiter:* Frankf. Stud. zur Relig. 14 (1937). <<

[205] Ouid. *Fast*. 4, 735 s; Tibul. 1, 5, 11; Propert. 5, 8, 86. <<

[206] Ouid. *Fast*. 4, 741; Tibul. 2, 5, 81. <<

[207] Ouid. *Fast*. 4, 743: «dapes resectae» que no puede indicar más que la carne. <<

[208] Ouid. *Fast*. 4, 746-780. <<

[209] Ouid. *Fast*. 4, 795; cf. Virg. *Aen*. 1, 174 y Servio ibidem. <<

[210] Ouid. *Fast*. 4, 727; 782; 801 ss; Propert. 5, 4, 73. <<

[211] Dio Cass. 43, 42; 45, 6; se sustituyen luego estas fiestas por la de S. Jorge, cf. J. Fraezer, *St. Georges and the Parilia*: Rev. Et. Etnogr. et Sociol. 1908. <<

[212] Cf. supra pp. 69; 89. <<

[213] Tertul. *De Resurr. Carnis*, 1; *De Anima*, 4. <<

[214] Auson. *Parent*. Praef. <<

[215] Vir. *Aen*. 5, 544; Ouid. *Fast*. 2, 541-544:

«Nec maiora ueto: sed et his placabilis umbra est.
Adde preces positis et sua uerba focis.
Hunc morem Aeneas pietatis idoneus auctor
attulit in terras, iuste Latine tuas». <<

[216] Ouid. *Fast*. 2, 548 y 34. <<

[217] Dion. Halic. 2, 40. <<

[218] Ouid. *Fast*. 2, 557. <<

[219] Ouid. *Met*. 14, 625-627. <<

[220] Varr. *L. L.* 7, 45; 6, 3. <<

[221] Ouid. *Met*. 14, 623-773. <<

[222] Martial. 1, 49, 8; Calpurn. 2, 33. <<

[223] Para la etimología y sentido cf. J. Guillén, *El latín de las XII Tablas*, 2, 4: Helmántica 68 (1968) 99-100: «*Portus*»; Sobre el símbolo de la llave, Paul. Fest. 48, 25: «claudere et clauis ex Graeco descendit, cuius rei tutelam penes Portunum esse putabant, qui clauim manu tenere fingebatur, et deus putabatur esse portarum». Sobre el *Pater Tiberinus* y la isla, donde residía, cf. Ouid. *Fast*. 4, 329. <<

[224] Varr. *L. L.* 6, 19. <<

[225] Varr. *R. R.* 1, 1, 5. <<

[226] Cf. infra. 330-331. Los textos de Varrón, inspirados en los libros de los pontífices, nos llevan a un tiempo en que *Tellus* es independiente de Ceres y de Júpiter (Varr. *L. L.* 5, 64 y en S. Agustín, *Ciu. Dei*, 7, 16, 24, aunque en este lugar substituye Ceres por Tellus). <<

[227] Ouid. *Fast*. 1, 657-704. <<

[228] Seru. *Ad Georg*. 1, 21; Ouid. *Fast*. 1, 671 ss. <<

[229] Ouid. *Fast*, l, 671-675:

«Placentur matres frugum Tellusque Ceresque
farre suo, grauidae uisceribusque suis.
Officium commune Ceres et Terra tuentur.

Haec praebet causam frugibus, illa locum». <<

[230] Virg. *Georg*. 2, 385-389. <<

[231] Tibul. 2, 1. <<

[232] Hor. *Carm. Saec*. 29. Imagen de *Tellus Mater* portada de *Vrbs Roma*, vol. I. <<

[233] Seru. *Ad Aen*. 4, 166. <<

[234] Gell. 4, 6, 7; Cato, *R. R.* 134. <<

[235] Gell. 7, 7, 1-8. <<

[236] Lucr. 5, 795 s; 821; 2, 589 s; 991. Cf. T. Vangaard. *Phallos. Symbol und Kult in Europa*, München 1971. <<

[237] Varr. *L. L.* 6, 15; Arnob, 7, 22: «Telluri grauidas atque fordas ob honorem fecunditatis ipsius»; Paul. Fest. 74, 1. <<

[238] Ouid. *Fast*. 4, 633-634. <<

[239] Ouid. *Fast*. 4, 629-672; Cf. G. Dumézil, *Rituels Indo-européens à Rome*, 1954, 11-25. <<

[240] Ouid. *Fast*. 4, 641-672. <<

[241] Varr. *L. L.* 5, 46 y 74. <<

[242] Propert. 4, 2, 49-50. <<

[243] Seru. *Ad Aen*. 8, 90. <<

[244] Propert, 4, 2, elegía hermosa de verdad; Ouid. *Fast*. 6, 403; 409-410; Tibul. 4, 2, 13; Hor. *Sat*. 2, 7, 14; *Ep*. 1, 20, 1. <<

[245] Propert. 4, 2, 21-22. <<

[246] Ouid. *Met*. 14, 622-771. <<

[247] Varr. *L. L.* 6, 21 y 7, 45. <<

[248] Cic. *Nat. D.* 2, *67*. <<

[249] Liu. 5, 52, 6-7. <<

[250] Cic. *Nat. D. 2,* 67; cf. G. Dumézil, *Vesta Extrema*: REL 39 (1961) 250-257. <<

[251] Ouid. *Fast*. 6, 435-456, donde cuenta dramáticamente el incendio del templo de Vesta. Los fuegos devastadores se

unen al fuego sagrado. Las Vestales atónitas quedan como petrificadas. Metelo las invita a dejar los llantos y a salvar «las prendas sagradas» que allí se guardan. Por fin, convencido de que las sacerdotisas están paralizadas por el asombro:

«Haurit aquas: tollensque manus, ignoscite, dixit,
sacra: uir intrabo non adeunda uiro.
Si scelus est, in me commissi poena redundet.
Sit capitis damno Roma soluta mei.
Dixit, et irrupit: factum dea rapta probauit;
pontificisque sui munere tuta fuit». <<

[252] Dion. Hal. 2, 66: Ouid. *Fast*. 3, 415-428. <<

[253] Ouid. *Fast*. 3, 699. <<

[254] Ouid. *Fast*. 3, 415-428. <<

[255] *CIL*. X, 8375: «una suplicación a Vesta y a los dioses penates del pueblo r. de los quirites». <<

[256] Ed. Henzen, 1874, p. GCXIV y 144-147. <<

[257] Ouid. *Fast*. 6, 351-380. <<

[258] Ouid. *Fast*. 4, 825-832. <<

[259] Ouid. *Fast*. 2, 475-476; *4*, 808; *Met. 14*, 814. <<

[260] Cic. *Nat. D.* 2, 67. <<

[261] En cambio en griego se empieza siempre por Hestía. Una investigación del hecho en el mundo indoeuropeo da el resultado de que la divinidad del fuego aparece siempre en una enumeración de dioses o la primera, como en Grecia, o la última, como entre los iraníes y los latinos, cf. G. Dumézil, *La Relig. Rom. Arcb*. 329. <<

[262] Ouid. *Fast*. 6, 249-468. <<

[263] *id*. v. 291 y 427-428: «Aethereeam seruate deam, seruabitis urbem: / properium secum transferet illa loci»; cf. C.-M. Edsman, *Ignis diuinus; le feu comme moyen de rajeunissement et d'immortalité*: REL 28, 450. <<

[264] *id*. v. 460; y 633; Dion. Hal. 2, 66; Seru. *Ad Aen*. 1, 292; Ouid. *Fast*. 6, 267. <<

[265] *Ib*. v. 331-332. <<

[266] *Ib*. v. 299. Prescindimos del valor etimológico de esta aseveración, que según Benveniste será de la raíz $*a_{l}eu$- «brillar», con un sufijo en -*s*- y -*ta* $*a_{l}$, eu-s, gr. εῦει lat. *urit* -*ustus*, ved. *ósati* «él brilla» $*a_{l}$ *u-es* lat. Vesta. <<

[267] Ouid. *Fast*. 6, 276. <<

[268] *Ib*. v. 279-280. <<

[269] *Ib*. v. 295-296. <<

[270] *Ib*. 267-270. <<

[271] *Ib*. 353-380. <<

[272] *Ib*. v. 379-382. <<

[273] *Ib*. v. 391-393. <<

[274] *Ib*. v. 210. <<

[275] Ouid. *Fast*. 6, 346-348; 311-312; 470. <<

[276] Ouid. *Fast. 6,* 311-318. <<

[277] *Ib*. v. 305-306. <<

[278] Cf. S. Agust. *Ciu. Dei*, 4, 10: «Eandem terram Cererem, eandem etiam Vestam uolunt». <<

[279] Ouid. *Fast*, 6, 287 ss. <<

[280] Cat. *R. R*. 143. <<

[281] Varr. *L. L*. 6, 22; Fest. 344 L; Ouid. *Fast*. 6, 713-714. <<

[282] Ouid. *Fast*. 3, 143-144. <<

[283] Macrob. 1, 12, 6. <<

[284] Fest. 158 L. <<

[285] Liu. 1, 11, 6; Propert. 4, 4, 9-22. <<

[286] Plut. *Numa*, 13, 2. <<

[287] Seru. *Ad Aen*. 11, 339; cf. G. Dumézil, *Trois règles de l'aedes Vestae*: REL 37 (1959) 94-102. <<

[288] Cic. Cat. 4, 18. <<

[289] Cic. *Nat. D.* 2, 67. <<

[290] Hor. *Od.* 1, 2, 27. <<

[291] Seru. *Ad Aen.* 7, 188 cuenta hasta siete, la mayor parte traídos del Asia y de Grecia; Plin. *N. H.* 28, 39 y una reproducción del miembro viril representando la función de la fertilidad. <<

[292] Virg. *Aen.* 2, 162-170. <<

[293] Cf. Pompon. Sab. y Donato *Ad Aen.* 2, 166. <<

[294] Cic. *Phil.* 11, 24. <<

[295] Ouid. *Fast.* 6, 365. <<

[296] Plin. *N. H.* 7, 43, 45. <<

[297] Macrob. 3, 5; Liu. 1, 23, 1; cf. A. Brelich, *Vesta*; Albae Vigiliae, N. F. 7, Zurich 1949. <<

[298] Ouid. *Fast.* 6, 257-265, cf. esta obra vol. I, 28-29. <<

[299] Cic. *Cat.* 4, 18 y explícitamente en *Nat. D.* 2, 68. <<

[300] Macrob. 3, 4, 11. <<

[301] Tac. *Ann.* 15, 41. <<

[302] Cf. W. Meid, Indogerm. Forschungen: 66 (1961) 259-266. <<

[303] Seru. *Ad Aen.* 1, 42: «In libris Etruscorum lectum est, iactus fulminum manubias dici: et certa esse numina, possidentia fulminum iactus, ut Iouem, Vulcanum et Mineruam. Vnde cauendum est ne aliis numinibus demus»; Pompon. Sab. ib.: «Iuno magis indignatur quod cum fulmen tantummodo Iouis sit, Pallas alieno telo sit usa. Fulmina fabricat Vulcanus; diurna Ioui, nocturna Summano adsignantur». <<

[304] Faul. Fest. 129, 5. <<

[305] Gell. 4, 5, 1-4; Fest. 370, 29 L. <<

[306] Cf. esta obra vol. I, 35. <<

[307] Plut. *Quaest. Rom*. 47. <<

[308] Vitruv. 1, 7, 1. <<

[309] Varr. *L. L.* 6, 20. Dumézil explica este sacrificio singular, que además de Varrón recuerda Festo, por la hostilidad manifiesta que contra los peces tiene el dios indio del fuego *Agni*. Esta cualidad sería también propia de Vulcano en un principio y por ello el sacrificio que se le ofrece en estas fiestas consiste en peces sacrificados sobre el *area Volcani.* Cf. G. Dumézil, *Fêtes romaines d'été et d'automne*, Paris 1975 y J. Turpin, *Fêtes*: REL 53 (1975) 51-57; H. J. Rose, *The cult of Volcanus at Rome*: JRS 23 (1963) 46. <<

[310] Cf. Martin. Braccar. *De Correct. Rust*. 16. <<

[311] Gell. 13, 23, 3. <<

[312] Macrob. *Satur*. 1, 12, 18. <<

[313] *CIL*. I², pp. 326-327. <<

[314] Virg. *Aen*. 7, 678-679. <<

[315] Ouid. *Fast*. 6, 635-636; Plin. *N. H.* 36, 27, 70. <<

[316] Liu. 22, 10, 9. <<

[317] Ouid. *Fast*. 6, 91-95:

«Venit Apollinea longas Concordia lauro
nexa comas, placidi nomen opusque ducis.
Haec ubi narrauit Tatium, fortemque Quirinum
binaque cum populis regna coisse suis;
et Lare communi soceros generosque receptos». <<

[318] Séneca, *Phaedr*. 189. <<

[319] Liu. 22, 10, 9. <<

[320] *CIL*. I², p. 221. <<

[321] *CIL*: VI, 32482. <<

[322] Liu. 1, 37, 5; 30, 6, 9; 41, 12, 6. <<

[323] *CIL*. VI, 2295 = 23482. <<

[324] *CIL*. I², p. 240. <<

[325] Varr. *L. L.* 6, 20; Fest. 345 L2; Ouid. *Fast*. 2, 577 ss; cf. G, Dumézil, *Pro animis humanis*: REL 36 (1948) 121-130. <<

[326] Arnob. 3, 29. <<

[327] *CIL*. I^2, p. 215; 217; 225 250; Varr. *L. L.* 6, 21: «Volturnalia a deo Volturno, cuius feriae tum…». <<

[328] Varr. *L. L.* 7, 45. <<

[329] Stat. *Sil*. 4, 3, 67; *CIL*. X, 3792 del año 387 d. C. <<

[330] Varr, *L. L.* 7, 45: «Volturnus, Palatua, Furrina, Flora, Falacer pater, Pomona». <<

[331] Vir. *Aen*. 7, 31. El *Tiberinus pater* no es celebrado en la antigüedad, por eso Mommsen propuso reconocerlo bajo el nombre de Volturnus que tiene un flamen con fiestas propias. Pero esta proposición está abandonada, y el culto de Tíber ha caído en su anterior pobreza a pesar de que los poetas de la edad de oro lo hayan celebrado, cf. J. Le Gall, *Recherches sur le culte du Tibre*, 1953, «Les prétendus dieux du Tibre», 40-56. <<

[332] Ouid. *Fast*. 2, 639-684. <<

[333] Ouid. *Fast*. 2, 661. <<

[334] *Ib*. v. 578. <<

[335] Liu. 5, 54; 1, 55. <<

[336] Paul. Fest. 305 L; Liu. 1, 55, 2-4; 5, 54, 7; Ouid. *Fast*. 2, 667-674: Seru. *Ad Aen. 9,* 488; Plin. *N. H.* 3, 53. <<

[337] Díon. Hal. 3, 69; Seru. *Ad Aen*. 9, 446. <<

[338] Ouid. *Fast*. 2, 639-684; cf. G. Piccaluga, *Terminus. I segni di confine nella religione romana*, Roma 1974. <<

[339] Liu. 1, 35, 3-4; Varr. *L. L.* 5, 74. <<

[340] Plu. *Numa*, 16. <<

[341] Ouid. *Fast*. 2, 657-665. <<

[342] *Ib*. v. 639-656 y 657-665. <<

[343] *Ib*. v. 641-642. <<

[344] Cf. Prob. *Ad Georg*. 1, 10: «rusticis persuasum est incolentibus eam partem Italiae quae suburbana est, saepe eos (Faunos) in agris conspici». <<

[345] Ouid. *Fast. 2,* 193; 3, 315. <<

[346] Seru. *Ad Georg*. 1, 10. <<

[347] Seru. *Ad Aen*. 8, 314. <<

[348] Macrob. 1, 12, 22. <<

[349] Cf. Seru. *Ad Aen*. 7, 47; 8, 314 y *Ecl*. 7, 27. <<

[350] Hieron. *Chron. ad An Abr*. 837. <<

[351] Paul. 15 y 110. <<

[352] Vír. *Aen. 7,* 47; Seru. *ib*. 12, 164. <<

[353] Porphyr. a Hor. *Od*. 3, 17, 7; Lucan. 4, 424; Martial. 10, 30, 8; 13, 83. <<

[354] Hor. *Od*. 3, 17, y Seru. *Ad Aen*. 12, 164. <<

[355] Plut. *Mar*. 39: «El bosque llamado Marica, al que tienen en veneración, guardándolo con cuidado, sin extraer jamás de él nada que se hubiera introducido». <<

[356] Seru. *Ad Aen*. 6, 775: «ab ineundo passim cum omnibus animalibus»; Plin. *N. H.* 25, 29 Prob. *Ad Georg*. 1, 18; S. Agust. *Ciu. Dei*, 15, 23, 1; Isidor. *Orig*. 8, 113. <<

[357] Plin. *N. H.* 25, 25. <<

[358] Plin. *N. H.* 8, 151; 25, 29; 30, 84. <<

[359] Cic. *Diu*. 1, 101; *Nat. Deor*. 2, 6; 3, 15; Dion. 5, 16, 2. <<

[360] Liu. 2, 7, 2; Val. Max. 1, 8, 5. <<

[361] Virg, *Aen*. 7, 81; Ouid. *Fast. 4,* 644-645. <<

[362] Enn. *Ann*. 7, 156. «Escribieron esto otros en versos, que cantaban antaño Faunos y vates». <<

[363] Varr. *L. L.* 7, 36. <<

[364] Iustin. 43, 1; Seru. *Ad Aen*. 8, 314. <<

[365] Hor. *Od*. 2, 17, 28. <<

[366] Ouid. *Fast*. 3, 291; 309; 315; Virg. *Georg*. 1, 10. <<

[367] Lucan. 4, 578; Propert. 4, 2, 33. <<

[368] Hor. *Od*. 3, 18; Ouid. *Fast*. 3, 761. <<

[369] Censor. 4, 11; Virg. *Aen*. 8, 314; Lactant. 1, 22, 9. <<

[370] Liu. 1, 5, 2; Ouid. *Fast*. 5, 91 s; 2, 267 ss. <<

[371] Suet. *Caes*. 79; Plut. *Cesar*, 61; *Anton*. 12. <<

[372] Liu. 33, 42, 10; 34, 43, 3. <<

[373] Cf. Hor. *Od*. 3, 18; Calpurn. *Ecl*. 5, 26; Ouid. *Fast*. 2, 267 ss. <<

[374] Porphyr. *Ad Hor. Od*. 3, 18. <<

[375] Virg. *Aen*. 781-82. <<

[376] Val. Max. 1, 8, 5. <<

[377] Virg. *Georg*. 1, 20; Seru. ib. <<

[378] Virg. *Aen*. 10, 551. <<

[379] Schol. de Iuuenal. 6, 447. <<

[380] Macrob. 70, 6. <<

[381] Hor. *Epd. 2,* 21. <<

[382] En Marini, *Fratr. Aru*. 543; Gromat. 294 L. <<

[383] Cato, *R. R*. 83; Lucil. en Non. 2, 32, 4; W. Warde Forwler, *The Religious Experience of the Roman people*, 132-133. <<

[384] Cf. Virg. *Aen*, 8, 351-354. <<

[385] Cic. *Leg*. 2, 28. <<

[386] *Leg*. 2, 19. J. Guillén, *El derecho religioso en Cicerón*: Helm. 90 (1978) 313-352. <<

[387] Gell. 13, 23, 1: «Conprecationes deum immortalium, quae ritu Romano fiunt, expositae sunt in libris sacerdotum

populi Romani et in plerisque antiquis orationibus. In his scriptum est: …». <<

[388] Cf. R. L. Lind, *Roman Religion and ethical thought abstraction and personification*: CJ 49 (1973) 108-119. <<

[389] *Nat. Deor*. 2, 60-61; August. *Ciu. Dei*, 4, 24: «Ita Virtus, quae dat uirtutem; Honor, qui honorem; Concordia, quae concordiam; Victoria, quae dat uictoriam. Ita, inquiunt, cum Felicitas dea dicitur, non ipsa quae datur, sed numen illud attenditur a quo felicitas datur». <<

[390] *Nat. Deor*. 3, 61. <<

[391] *Nat. Deor*. 2, 79; *Leg*. 2, 19; cf. Juvenal, 1, 115-116 en que relaciona:

«ut colitur Pax atque Fides Victoria Virtus
quaeque salutato crepidat Concordia nido». <<

[392] *Nat. Deor*. 2, 79; *Leg*. 2, 58; Liv. 27, 25, 7; 29, 11, 13; Val. Max. 1, 1, 8. <<

[393] *Leg*. 2, 58; *CIL*. VI, 3692. <<

[394] *Pro Sest*. 116; 120; *Planc*. 78; *Diu*. 1, 28. <<

[395] Zosim. 5, 41. <<

[396] Cf. «Quoius forma uirtutei parisuma fuit (*CIL*. I^2, 6, 7); Quoei uita defecit, non honos honore. Is hic situs quoei nunquam uictus est uirtutei (*ib*. 11); Mors perfecit tua ut essent omnia breuia, honos, fama, uirtusque, gloria atque ingenium (*ib*. 10); Virtutes generis miéis moribus accumulaui» (*ib*. 15). <<

[397] Unión de la *Virtus* y la *Fides*, cf. August. *Ciu. Dei*, 4, 20; de la Virtud y de la Felicidad, *ib*. 4, 21, que termina así: Finalmente, puesto que tratamos de estas dos diosas, de la Virtud y de la Felicidad, si la Felicidad es el premio de la Virtud, no es diosa, sino don de Dios; y si es diosa, ¿por qué no se dice que también ella otorga la virtud, siendo así que es una gran felicidad el conseguir la virtud? <<

[398] Cic. *Nat. Deor*. 2, 61; *Verr*. 4, 121. <<

[399] Liv. 25, 40, 2-3; 27, 25, 6-9; Val. Max. 1, 1, 8; Plut. *Marcel*. 29; Cic. *Verr*. 4, 121. <<

[400] Plut. *De Fort. Rom*. 9. <<

[401] Dio Cas. 54, 18. <<

[402] Cic. *Nat. D.* 1, 41. <<

[403] Plin. *N. H.* 7, 35, 36 (121); Val. Max. 4, 5, 7. <<

[404] Liv. 40, 34, 4. <<

[405] Cf. K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*, München 1960, 236-239; P. Boyancé, *La religion de Virgile*, 1963, 58, n, 2; G, Dumézil, *Rel. Rom. archaïque*, Paris 1974, 400. <<

[406] Liv. 10, 23, 3-10; Fest. 242, 31 M. <<

[407] Liv. *ib*.; Fest. 237, 32. <<

[408] Liv. 10, 23, 10; Plin. *N. H.* 18, 244; y Propert. 2, 6, 25-26:

«Templa Pudicitiae quid opus statuisse puellis,
si cuiuis nuptae quidlibet esse licet?». <<

[409] Iuuenal, 6, 306-313. <<

[410] Propert. 2, 6, 25. <<

[411] Cf. Plin. *N. H.* 2, 7, 14. <<

[412] R. E. A. Palmer, *Roman shrines of female chastity from the caste struggle to the papacy Innocent I*: RSA 4 (1974) 113-159. En esta obra se presenta la historia de la diosa Pudicitia del 296 a. C., a la fundación de la parroquia de S. Vital, a la luz de las diferencias entre plebeyos y patricios y la participación de las mujeres. Ciertas *Fortunae* con carácter sexual (*Fortuna bonae spei, Verticordia, uirilis, muliebris*) hay que ponerlas en relación con Pudicitia. Se propone una nueva interpretación para la inscripción de Dueños (*CIL.* I^{2}, 4). <<

[413] Es curioso que Varrón *L. L.* 5, 62, hace derivar el nombre de *uincire*, «atar», no de *uincere* «vencer»: «Non quod uincere uelit Venus, sed uincire. Ipsa Victoria ab eo quod

superati uinciuntur. Vtrique testis poesis, quod et Victoria et Venus dicitur caeligena: Tellus enim quod prima iuncta Cáelo, Victoria ex eo. Ideo haec cum corona et palma, quod corona uinclum capitis et ipsa a uinctura dicitur uieri, id est uinciri… palma quod ex utraque parte natura uincta habet paria folia». <<

[414] Liv. 2, 7, 12: «Infra Veliam, ubi nunc Vicae Potae aedes est»; cf. Plut. *Val. Public.* 10, 6; Anónimo *In Pis* 52 dice: «Sub Velia, ubi nunc aedes Victoriae est», identificándose también las invocaciones de la divinidad. Por otra parte Cic. explica el nombre Vica Pota por *uincere* et *potiri*: «Quodsi fingenda nomina sint, adsciscenda potius Vicae Potae et uincendi atque potiundi», que interpreta G. Plinval (ed. Les Belles Lettres, Paris 1959, 55): «Si l'on doit inventer des noms allégoriques que soient plutôt ceux de Victoire Puissante (*Vica Pota*) à cause de l'idée de "vaincre" et de "pouvoir"». <<

[415] *Vitula* o *Vitellia* que manifiesta los recogijos que siguen a la victoria (*uitulari*), cf. Suet. *Vitel.* 1; Macrob. *Set.* 3, 2, 11-16: «Hyllus libro quem de dis composuit ait Vitulam uocari deam quae laetitiae praeest. Piso ait uitulam uictoriam nominari». <<

[416] Plut. *Rom. 24*. <<

[417] Dionis. 1, 32, 5. <<

[418] Ponía en comunicación el Palatino con el foro, entre la fuente de Yuturna y la casá de las Vestales, en la vertiente norte del Palatino. <<

[419] Liv. 22, 37, 5 y 12. <<

[420] Liv. 26, 23, 4. <<

[421] Liv. 35, 9, 6: «Iisdem diebus aediculam Victoriae Virginis prope aedem Victoriae M. Porcius Cato dedicauit biennio post quam uouit». <<

[422] Varr. *L. L.* 5, 62. <<

[423] Dio Cass. 51, 22; Suet. *August*. 100, 2. <<

[424] Dio Cass. 51, 22; Suet. *Aug*. 35. <<

[425] Symmach. *Ep*. 10, 61; Ambros. *Ep*. 1, 17-18; Prudent. *Contra Symm*. 1, 12 ss; August. *Ciu. Dei*, 4, 17. <<

[426] *CIL*. XIII, 6760. <<

[427] *CIL*. I_2, p, 320; August. *Mon. Ancyr*. 12, 2; Ouid. *Fast*. 1, 709-722. <<

[428] *CIL*. ib. <<

[429] *Res Gest. diui Augusti*, ed. Th. Mommsen, 48-49. Hablan de esta diosa entre otros: Hor. *Car. Saec*. 57 ss; Petron. 124; Claudian. *Carm*. 17, 171 K.; Tibul. 1, 10, 67; Ouid. *Fast*. 1, 704. <<

[430] Herod. 1, 14, 2; Suet. *Vesp*. 9; Iuvenal, 9, 23; Ouid. *Fast*. 1, 709; Plin. *N. H.* 19, 42 (94); 34, 8, 19 (84). <<

[431] Cf. J. Guillén, *Vrbs Roma* I, 41, en parte de él se construyó después la Basílica Constantiniana y el templo de S. Cosme y S. Damián. <<

[432] Tibul. 1, 10, 7: «At nobis Pax alma ueni, spicasque teneto»; Ouid. *Fast*. 1, 904: «Pax Cererem nutrit, Pacis alumna Ceres»; Petron. *Sat*. 124, presenta así a la Paz, y con ella a la Fe, la Justicia y la Concordia:

«Pax prima ante alias niueos pulsata lacertos
abscondit galea uictum caput atque relicto
orbe fugax Ditis petit implacabile regnum.
Huic comes it submissa Fides et crine soluto
Iustitia ac maerens lacera Concordia palla». <<

[433] App. *B. C.* 5, 98. <<

[434] Cic. *Acad*. 2, 34; *Att*. 6, 8, 4; Caes. *B. G.* 3, 15, 3; Liv. 26, 11, 3. <<

[435] Eutrop. Praef. y 1, 12. <<

[436] Podemos aplicar a la Tranquilidad lo que dice S. Agustín de otras de estas divinidades (*Ciu. Dei*, 4, 24), que los paganos llamaban dioses a los dones que Dios se digna conceder a los hombres, y así llama dioses a la Virtud, al Honor, a la Concordia, a la Victoria, a la Felicidad, porque «no atienden a lo que se da sino al numen que da la felicidad». <<

[437] August. *Ciu. Dei, 4*, 8; Macrob. *Saturn*. 1, 16, 8; Tertul. *Spect*. 8 *de Circo*. <<

[438] Ouid. *Trist*. 1, 10, 1; Propert. 4, 6, 56. <<

[439] Petron. 57; Gruter. *Inscript*. 104-105 y la fórmula del ritual de los Arvales: «Siue deo, siuae deae, in cuius tutela hic lucus locusue est». <<

[440] Cí. Hieron. *In Is*. 16, 57, 7: «Ipsa Roma orbis domina in singulis insulis domibusque Tutelae simulacrum cereis uenerans ac lucernis, quam ad tuitionem aedium isto appellant nomine, ut tam intrantes quam exeuntes domus suas insoliti semper commoneantur erroris». <<

[441] J. Guillen, *Vrbs Roma* II, 32-35; L. R. Ménager, *Nature et mobiles de l'opposition entre la plèbe et le patriciat*: RIDA… <<

[442] Plut. *Cam*. 42; J. Guillén, *Vrbs Roma* I, 33. <<

[443] Cic. *Nat. D.* 2, 61; Ouid. *Fast*. 3, 881, correspondiente al 30 de marzo:

«Ianus adorandus, cumque hoc Concordia mitis
et Romana Salus, araque Pacis erit». <<

[444] Liv. 9, 46, 1-6. Las palabras claves de Livio son éstas: «Cn. Flauius Cn. filius scriba… contumacia aduersus contemnentes humilitatem suam nobiles certauit; ciuile ius, repositum in penetralibus pontificum, euolgauit fastosque circa forum in albo proposuit, ut quando lege agi posset sciretur; aedem Concordiae in area Volcani summa inuidia

nobilium dedicauit; coactusque consensu populi Carnelius Barbatus pontifex maximus uerba praeire, cum more maiorum negaret nisi consulem aut imperatorem posse templum dedicare». <<

[445] Liv. 9, 46, 10-14. <<

[446] Cic. *Pro Domo*, 130: «Q. Marcius censor signum Concordiae fecerat, idque in publico collocarat. Hoc signum C. Cassius censor cum in curiam transtulisset», esto último sucedía en el año 154 a. C. <<

[447] Plu. *C. Grac*. 17-18: «… Aún más que esto y que todo ofendió a la muchedumbre el templo que en seguida erigió Opimio a la Concordia; porque parecía que se vanagloriaba y ensoberbecía, y aun en cierta manera triunfaba por tantas muertes de ciudadanos; así es que por la noche escribieron algunos por debajo de la inscripción del templo estos versos:

'La obra del furor desenfrenado
es la que labra a la Concordia un templo'. <<

Este fue el primero que usó en el consulado de la autoridad del dictador y que condenó sin precedente juicio, con tres mil ciudadanos más, a Cayo Graco y a Fulvio Flaco; de los cuales éste era varón consular, y había obtenido el honor del triunfo, y aquél se aventajaba en virtud y en gloria a todos los de su edad. Opimio además no se abstuvo de latrocinios, sino que, enviado de embajador a Yugurta, rey de los Númidas, se dejó sobornar con dinero. Condenado por el ignominioso delito de corrupción, envejeció en la infamia, aborrecido y despreciado del pueblo, que al momento de estos sucesos cayó por lo pronto en el abatimiento y la degradación». Por eso también S. Agustín, *Ciu. Dei*, 3, 25: «Eleganti sane senatusconsulto eo ipso loco, ubi funereus tumultus ille commissus est, ordinis cuiusque ceciderunt, aedes Concordiae facta est, ut Gracchorum poenae testis contionantium oculos feriret, memoriamque compungeret».

[448] Virg. *Aen*, 8, 639-641. <<

[449] Cf. P. Jal, *Pax ciuilis-Concordia*: REL 39 (1961) 210-231; J.-C. Richard, *Pax, Concordia et la religion officielle de Ianus à la fin de la République*: MEFR 75 (1963) 303-386; G. Dumézil, *Relig. Rom. Arcb*. 402-408. <<

[450] Cf. Ouid. *Ars Am*. 2, 463: «Illic depositis habitat Concordia telis»; Val. Max. 1, 8, extr. 7: «Tantam aequales fortunae pariter atque amicitiae societatem - ipsius caelestis Concordiae sinu genitam»; Petron. 124; 253; Martial. 4, 13, 5; Prudent. *Psych*. 670; 734. <<

[451] Ouid. *Fast. 2,* 623-634; Val. Max. 2, 1, 8 recuerda la comida familiar que se celebraba entre la familia, «ut si inter necessarios querela esset orta, apud sacra mensae, et inter hilaritatem animorum, fautoribus Concordiae adhibitis tolleretur». <<

[452] August. *Ciu. Dei, 4*, 18. <<

[453] August. *Ib*. 4, 21. <<

[454] August. *Ib*. <<

[455] August. *Ciu. Dei*, 4, 23. <<

[456] Plin. *N. H.* 34, 8, 19. <<

[457] Cic. *Leg. 2,* 28. <<

[458] Cic. *Leg. 2,* 19: «Nec ulla uitiorum sacra sollemnia obeunto». J. J. Rousseau, *Emile*, lib. IV: «L’ancien paganisme enfanta des dieux abominables qu’on eût punis ici-bas comme des scélérats et qui n’offraient pour tableau du bonheur suprême que des forfaits à commettre et des passions à contenter. Mais le Vice, armé d’une autorité sacrée, descendait en vain du séjour éternel; l’instinct moral le repoussait du coeur des humains… La chaste Lucrèce adorait l’impudique Vénus; l’intrépide romain sacrifiait à la Peur; il

invoquait le dieu qui mutila son père et mourait sans murmure de la main du sien». <<

[459] Petron. 124. <<

[460] August. *Ciu. Dei*, 4, 15. <<

[461] Cic. *Leg*. 2, 28; *Nat. D.* 3, 63. <<

[462] Serv. *Ad Aen*. 7, 695. <<

[463] Hesíodo, *Los Trab. y Los días*, 92; cf. Hor. *Od*. 1, 3, 10. <<

[464] *Medid Antiqui Latini*, Ed. Aldus Venecia, 1547, 130. <<

[465] Plin. *N. H.* 1, 5, 2. <<

[466] Val. Max. 2. 5, 6. <<

[467] Liv. 9, 43, 25; 10, 1, 9; Plin. *N. H.* 35, 19; August. *Ciu. Dei*, 3, 25. <<

[468] Hor. *Sat*. 1, 8, 14. <<

[469] Cic. *Nat. D.* 3, 63; Varr. *L. L.* 5, 49. <<

[470] Matthaeis, *Culto della dea Febbre: Dis*. della Acad. rom di Arch, 1821, 465. <<

[471] Val. Max. 2, 5, 6. <<

[472] Prudent. *Hamart*. 157; Cyprian. *Idol. Van*. 4; Minut. Felix, *Oct*. 25, 8; August. *Ciu. Dei*, 3, 25; 2, 14, 3. <<

[473] Entre los clásicos aluden a las fiebres de Roma, por ej. Hor. *Ep*. 1, 7, 9; *Sat*. 1, 8; *Od*. 2, 14, 15; Iuvenal, *Sat*. 4, 56; Pedro Damián escribía en el siglo XI: «Romanae febres stabili sunt iure fideles». <<

[474] *CIL*. VII, 999; XII, 3129. <<

[475] Hygin. *Fab. praef*. <<

[476] Cic. *Nat. D.* 3, 44. <<

[477] Virg. *Aen*. 2, 276; Ouid. *Fast*. 6, 29: «Consedere simul Pudor et Metus». <<

[478] August. *Ep*. 44, 2: «Venerem caluam, deum Timorem, deam Febrem…». <<

[479] Los poetas nombran a Timor entre los monstruos del Erebo: Claudian. 3, 34 K.: «Glomerantur in unum / Innumerae pestes Erebi…, scisso maerens uelamine Luctus / et Timor et caeco praeceps Audacia uultu». <<

6. Los sacerdotes romanos

[1] Cic, *Dom*. 1; cf. *id. Rep*. 1, 2. En *Leg. Agr*. 2, 93 hablando Cicerón de las prerrogativas que se atribuían los fundadores de Colonias, dice que se comportaban como pretores, y luego añade: «Erant hostiae maiores in foro constitutae, quae ab his praetoribus de tribunali, sicut a nobis consulibus, de consilio sententia probatae ad praeconem et ad tibicinem immolabantur». Cf. G. J. Szemler, *The Priests of the Roman Republic. A study of interactions between priesthoods and magistracies*, Bruxelles 1972; A. A. Harrison, *The official priests of Rome in the reigns of Trajan and Hadrian*, Diss. Univ. of North Carolina 1974; G. Dumézil, *La Relig. romaine Archaïque*, 567-583. <<

[2] Cic. *Nat. D*. 3, 5. <<

[3] Cic. *Leg*. 2, 20; cf. José Guillén, *El derecho religioso en Cicerón*: Helmánt. 90 (1978) 313-352. <<

[4] Liu. 1, 6, 4-7, 1-3. <<

[5] Cic. *Rep*. 2, 16; cf. *Nat, D*. 3, 6. <<

[6] Cic. *Diu*. 1, 3. <<

[7] Liu. 1, 18, 6-10. Cf. R. Bloch, *Tite-Live et les premiers siècles de Rome*, Paris 1965; A. Bouché-Leclercq, *Hist, de la Divination dans l'antiquité*, IV, 1963, 262-285; G. Dumézil, *Rel. Rom. Arch*. 131-135. <<

[8] Priscian. en GLK. II, 27, 17; cf. G. Duzémil, *Remarques sur augur, augustus*: REL 35 (1957) 126-151 no de *auis* y *gerere*, como pretende A. Bouché-Leclercq, *Augures* en *Diction. des Antiquités*. Daremberg-Saglio, cf. 550_a-560_a. <<

[9] Liu. 29, 17, 1-4. <<

[10] Cic. *Har. Resp*. 18. <<

[11] Val. Max. 1, 1, 1. <<

[12] Ouid. *Fast*. 1, 609-12. <<

[13] Cic. *Leg.* 2, 30. <<

[14] *CIL.* VI, 503; 504; 511. «Augures publici»: Varr. *L. L.* 5, 33; Cic. *Leg.* 2, 20; Gell. 13, 14. <<

[15] Cic. *Diu.* 1, 72: «Quorum alia sunt posita in monumentis et disciplina, quod Etruscorum declarant et haruspicini et fulgurales et rituales libri, uestri etiam augurales»; *id. Fam.* 3, 11, 4: «Augurales libros ad commune utriusque nostrum otium serua»; *Fam.* 3, 11, 4: «Pro auguralibus libris orationes tuas confectas expectabo». Esta última carta dirigida por Cic. a Apio Claudio, que escribió una obra *De Disciplina Augurali*. Era el mayor conocedor del derecho augural (Cic. *Fam.* 3, 9, 3) y creía en los augures a pies juntillas (Cic. *Leg.* 2, 32; *Tusc.* 1, 37). <<

[16] Cic. *Diu.* 2, 10; *Leg.* 2, 32; Seru. *Ad Ecl.* 9, 15. <<

[17] Lactant. 2, 16. Gell. 13, 15, recuerda un libro *De Auspiciis* de M. Valerio Mésala. <<

[18] Cic. *Nat. D.* 3, 5; *Diu.* 1, 2; *Rep.* 2, 9; *Liv.* 1, 18; 4, 4. <<

[19] Cic. *Diu.* 1, 31-33; *Leg.* 2, 33; Liu. 1, 36, 3-5. <<

[20] Liu. 1, 36, 6; Cic. *Diu.* 1, 31-32; *Nat. D.* 3, 5: «omnis populi Romani religio in sacra et in auspiciis diuisa est». La leyenda de Acio Navio, la refiere también Val. Max. 1, 4, 1; Lactant. *Inst. Diu.* 2, 7. <<

[21] Cic. *Leg.* 2, 31. <<

[22] Cicerón fue propuesto para augur por Hortensio y Pompeyo en el año 53 (Cic. *Brut.* 1, 1; *Phil.* 2, 4; Plut. *Cic.* 36). <<

[23] Bastó que los augures anunciaran a los cónsules Escipión y Fígulo que habían sido creados defectuosamente, para que ellos dejaran inmediatamente el consulado (Cic. *Diu.* 2, 74; 1, 33; *Nat. D.* 2, 10-12): «Enseguida (Tiberio, el padre de los Gracos) envió desde la provincia una carta al

colegio de los augures, diciendo que, leyendo los libros, se acordaba que no había puesto la tienda según el rito, porque habiendo entrado en el pomerio para asistir a una sesión del senado, a la vuelta, al atravesar el mismo pomerio, se había olvidado de tomar los auspicios, y por tanto los cónsules habían sido creados defectuosamente». Lo mismo sucede en la creación de un dictador y su *magister equitum*, fue suficiente que los augures dijeran que parecía que habían sido creados *uitio*, para que depusieran al momento su magistratura (Liu. 8, 14, 6). El augur Acio Navio se opone a una disposición del rey Tarquinio el Viejo (Cic. *Rep*. 2, 36; *Diu*. 1, 30-32; Liu. 1, 36, 3-6). <<

[24] Cic. *Phil*. 2, 81. <<

[25] Cic. *Leg. 2,* 16, uno de cada tribu. <<

[26] Liu. 4, 4, 2: *Pontifices, Augures Romulo regnante nulli erant; ab Numa Pompilio creati sunt*. Así también Flor. 2, 26. Esta idea procede de la división de Cicerón (*Rep*. 2, 26) en que nombra unos *auspicia maiora*, que también atribuye a Numa. <<

[27] Cic. *Rep*. 2, 26. <<

[28] Liu. 10, 6, 6; Lyd. *Magistr*. 1, 45. <<

[29] Liu. 10, 6, 7. <<

[30] Liu. *Epit*. 89. <<

[31] Dio Cas. 42, 51; 51, 20; 53, 17; A. Bouché-Leclercq, *Hist. de la Divination* IV, 1963, 270-271; *Pontifices de l’ancienne Rome*, Paris 1871, 344. <<

[32] Plin. *Ep. 4,* 8, 1-2. <<

[33] Cic. *Fam*. 3, 10, 9. M. Tulio dice hablando de Vatinio, aspirante al colegio de los augures, que sus enemigos estaban temblando de que pudiera ser recibido en él, y sus amigos se

reían de su desvergüenza y atrevimiento (Cic. *In Vat*. 19-20). <<

[34] Cf. Cic. *Fam*. 3, 10, 9, con relación a Pompéyo, uno de sus dos patronos; Cicerón se propone cooptar al colegio augural el hijo de Pompeyo en agradecimiento, cf. *Phil*. 13, 12 y *Brut*. 1, con respecto a Hortensio: *cooptatum me ab eo in collegium recordabar, in quo iuxatus indicium dignitatis meae fecerat, et inauguratum ab eodem; ex quo augurum institutis in parentis eum loco colere debebam*. Cf. *De Or*. 2, 200. Cic. entra en el colegio de los augures en el año 53, sustituyendo a Craso, muerto en la guerra contra los Partos. El ser admitido en este colegio sacerdotal supone un gran honor (*Brut*. 101). Sobre la ley *Domitia de Sacerdotiis*, cf. Cic. *Leg*. 2, 17; Suet. *Nero*, 2; Vell. 2, 12. Sobre la ley *Atia*, cf. Vell. 2,-42. <<

[35] Cic. *Diu*. 1, 30: *Quid? lituus iste uester, quod clarissimum est insigne auguratus, unde uobis est traditus? Nempe eo Romulus regiones direxit tum, cum urbem condidit. Qui quidem Romuli lituus, id est incuruum et leuiter a summo inflexum bacillum, quod ab eius litui, quo canitur, similitudine nomen inuenit, cum situs esset in curia Saliorum, quae est in Palatio, eaque deflagrauisset, inuentus est integer* (cf. Gell. 5, 8). <<

[36] Cic. *Leg*. 2, 20-21. <<

[37] Cic. *Leg. 2,* 20; *Diu. 2,* 72; y a Júpiter se dirigía el augur: cf. Serv., *Ad Aen*. 3, 89; *da, pater, augurium*; Liu. 1, 18, 9: «Juppiter pater, si fas est uti tu signa nobis certa adclarassis». <<

[38] Cic. *Senect*. 38. <<

[39] ¿Creía Cicerón en los augurios? Ciertamente veía su gran utilidad política hasta él punto de decir que los dos fundamentos del Estado romano eran los auspicios y el senado (*Rep*. 2, 17). En *Leg. 2,* 32-33, le propone su

interlocutor Attico: «Hac tu de re quaero quid sentias». Y responde Marcos: «Egone? Diuinationem quam Graeci ξ ντιχήν appellant, esse sentio, et huius hanc ipsam partem, quae est in auibus ceterisque signis disciplinae nostrae. Si enim deos esse concedimus, eorumque mente mundum regi, et eosdem hominum consulere generi et posse nobis signa rerum futurarum ostendere, non uideo, cur esse diuinationem negem; sunt enim ea, quae posui; ex quibus id, quod uolumus, efficitur et cogitur… nec uero Romulus noster auspicato urbem condidisset, neque Atti Nauii nomen memoria floreret tam diu, nisi omnes hi multa ad ueritatem admirabilia dixissent. Sed dubium non est, quin haec disciplina et ars augurum euanuerit iam et uetustate et neglegentia. Ita neque illi adsentior, qui hanc scientiam negat unquam in nosotro collegio fuisse, neque illi, qui esse etiam nunc putat; quae mihi uidetur apud maiores fuisse duplex, ut ad rei publicae tempus non numquam, ad agendi consilium saepissime pertineret». Como se ve aquí ha procedido desde la escuela estoica, que propone el régimen divino del mundo y la providencia de Dios sobre los hombres. Más negativo resulta su juicio, cuando enfoca el estudio de los augurios desde el punto de vista Académico en *De Diu*. 2, 76-84. <<

[40] Cic. *Diu*. 2, 65. <<

[41] Seru. *Ad Aen*. 1, 398. <<

[42] Plin. *N. H.* 7, 56, 57. <<

[43] En este sentido las aves se llaman *alites* (Cic. *Fam*. 6, 6, 7): «Non igitur ex alitis inuolatu, nec e cantu sinistro oscinis, ut in nostra disciplina est… tibi auguror». <<

[44] Gell. 3, 2, 10. <<

[45] Cf. Cic. *Phil*. 2, 81: «augures nunciationem solum habent; magistratus etiam spectionem». <<

[46] Quintil. 8, 2, 8; Tacit, *Ann*. 2, 13; 15, 30. En Roma, en Iguviun, según las Tablas Iguvinas, en Cosa, y en Bantia según descubrimientos recientes, hay un *templum minus*, llamado *auguraculum*. Un cuadrilátero de dimensiones muy reducidas, en que se colocaban los augures para observar el vuelo de los pájaros sobre el *arx*. La fórmula usada en Roma para la delimitación de este templo (Varr. *L. L.* 7, 8) revela que una mediana corta este cuadrilátero y enseguida el campo visual que se. extiende delante. Como demuestran las *tablas* Iguvinas y confirma la expresión «auspicia urbana» este campo visual está delante del *arx* y constituido por la *Vrbs* al interior del perímetro pomerial. Parece que el *arx* estaba fuera del pomerio. Cf. A. Magdelain, *L'auguraculum de l'Arx à Rome et dans d'autres Villes*: REL 47 (1969) 253-69. <<

[47] Cic. *De Off*. 3, 66. El *auguraculum* estaba situado en la parte más alta del Capitolio, donde hoy se eleva la iglesia *Ara caeli*. Dice Paul. Fest. 174: «Auguraculum appellabant antiqui, quam nos arcem dicimus, quod ibi augures publice auspicarentur»; y Cic. *Off*. 3, 66: *in arce augurium augures acturi*; cf. Liu. 1, 18, 6; 10, 7, 10; Val, Max. 8, 2, 1. A. Magdelain, *L'auguraculum de l'Arx à Rome et dans d'autres Villes*: REL 47 (1969) 253-69. En Roma había otro *Auguraculum* sobre el Quirinal, y un *Auguratorium* sobre el Palatino, cf. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, 1912, 524, n. 6. <<

[48] Seru. *Ad. Ecl*. 9, 15. La línea trazada siguiendo el mediodía se llamaba *cardo* del *templum*, la que la cruzaba perpendicularmente *decumanus* o *decimanus limes* porque con su corte formaba una cifra X (decussis). Una de estas líneas dividía el templo en derecha e izquierda (*dextra, sinistra* o *laeua*); la otra en anterior y posterior *(antica*, esta forma quedaban distinguidas las cuatro partes del templo. Estando el observador vuelto hacia el mediodía llamaba

antica a la parte meridional del cielo, *postica* a la septentrional, *sinistra* a la oriental y *dextra* a la occidental. Los augures romanos se contentaban con esta repartición; pero los arúspices subdividían cada una de estas regiones en otras cuatro, con lo cual obtenían dieciséis campos de observación. <<

[49] El perito debe saber cuándo *silentium erit in auspiciis*, esto es cuándo se procede sin defecto alguno. <<

[50] Cic. *Diu*. 2, 72. <<

[51] Las respuestas favorables eran: *addicunt, admittunt* (Liu. 1, 36, 3; 1, 55, 3); las adversas: *sinistrae, abdicunt* (Cic. *Diu*. 1, 37); *monent*, Cic. *Diu*. 2, 78; *occinunt*, Liu. 6, 41, 8; *aduersae*, Cic. *Diu*. 2, 78. <<

[52] Cic. *Leg*. 2, 31; *Phil*. 2, 83: «Confecto negotio bonus augur 'alio die' inquit. O impudentiam singularem! Quid uideras, quid senseras, quid audieras! Neque enim te de caelo seruasse dixisti nec hodie dicis». <<

[53] Liu. 1, 18, 6-8. <<

[54] Plin. *N. H. 2,* 54, 55. <<

[55] Seru. *Ad Aen*. 9, 631. La interpretación de las señales no se hacía por iniciativa particular, sino que obedecían a una serie de normas generales, que luego se reglamentaban minuciosamente. Con el correr de los siglos se fue concretando más y más la ciencia augural de forma que todo fenómeno estaba ya previamente interpretado en sus libros, que el Colegio guardaba sigilosamente. <<

[56] Cic. *Diu*. 1, 48; Gell. 6, 3, 10. <<

[57] Cf. Liu. 10, 40, 3-5. <<

[58] Cic. Díu. 2, 73. <<

[59] *id. ib*. 74. La ley *Elia*, del año 184 a. C., y la ley *Fufia*, del 154, frenando el abuso que derivaba de los auspicios,

reconocían su importancia. Clodio dio una ley, *lex Clodia*, para que no se hiciera caso a los auspicios, desautorizando estas leyes Cic. *Ad senat*. 11; *pro Sestio*, 33; *In Pis*. 9. M. Antonio el Triunvir, aunque fue augur, despreciaba sistemáticamente los auspicios, o los tergiversaba según conviniera a sus propios intereses. *Phil*. 1. 25; 31; 3. 9; 11; *Phil*. 2, 80-84. <<

[60] Liu, 10, 40, 4-14. <<

[61] Cic. *Diu*. 2, 72. <<

[62] El auspicio era faustísimo si caían del pico de los pollos *offae integrae*; infausto si no caía nada; infaustísimo si los pollos se negaban a comer. «Necesse est enim offa obiecta cadere frustrum ex pulli ore, cum pascitur; quod autem scriptum habetis aut tripudium fieri, si ex ea quid in solidum ceciderit, hoc quoque, quod dixi, coactum tripudium solistimum dicitis» (*Diu*. 1, 27-28). <<

[63] Varr. *L. L.* 6, 76; Cic. *Nat. D.* 2, 160; Seru. *Ad Aen*. 5, 361. <<

[64] Cf. Seru. *Ad Aen*. 1, 398; «In auguriis consideranda sunt non solum aues, sed etiam uolatus, ut in praepetibus; et cantus, ut in oscinibus, quia nec omnes, nec omnibus dant auguria. Vt columbae non nisi regibus dant, quia numquam singulae uolant, sicut rex numquam solus incedit. Item cygni nullis dant, nisi nautis». Las que con su canto indican algo adverso se llaman *obscoenae, infelices* (Seru. *Ad Aen*. 3, 262). <<

[65] Cic. *Diu*. 1, 120; 85; Plauto, *As*. 259-60. <<

[66] Cic. *Diu*. 2, 80. <<

[67] Cic. *Diu*. 2, 56. <<

[68] Cic. *Diu*. 1, 16; 2, 35; Virg. *Aen. 2.* 692; 7, 141. La interpretación de los rayos se hacía según las normas

transmitidas por tradición oral y que luego, quizás tardíamente, fueron codificadas en los *libri fulgurales*, que para darles mayor autoridad se atribuyeron a la ninfa Vegoia. Toda caída de rayo tenía su sentido y anunciaba algo. Los augures tenían que considerar meticulosamente la índole de cada rayo, y aplicar sus normas para clasificarlos, porque, según los etruscos había once especies de rayos, y, según A. Cecina (cf. Cic. *Fam*. 6, 6, 3 y 9; 6, 9, 1) en su libro *De Etrusca Disciplina*, alabado por Séneca, *Quaest. Nat. 2,* 39-50, y por Plin. *Ind*. 1, 2, distingue hasta trece: «fulgura postulatoria, monitoria, pestífera, fallacia, dentanea (ostentanea), peremptalia, attestata, atterranea, obruta, regalia, inferna, hospitalia, auxiliaría», encerrando cada una de ellas sendas manifestaciones de la voluntad concreta de los dioses (Cf. Sénec. *Ouaest. Nat*. 2, 49). Todas ellas, según el mismo A. Cecina, pueden reducirse a tres: «Genera fulgurum tria esse ait Caecina, consiliarium, auctoritatis et quod status dicitur. Consiliarium ante rem fit sed post cognitionem, cum aliquid in animo uérsantibus aut suadetur fulminis ictu aut disuadetur. Auctoritatis est ubi post rem factam uenit, quam bono futuram maloue significat. Status est ubi quietis nec agentibus quicquam nec cogitantibus quidem fulmen interuenit et aut minatur aut promittit aut monet» (Séneca, *Quaest. Nat*. 2, 39. 1-2). <<

[69] Cic. *Diu. 2,* 82. <<

[70] Cic. *Diu*. 2, 58; cf. 1, 97-100; 2. <<

[71] Cic. *Diu*. 1, 36; 2, 49; 61; cf. Liu. 26, 23, 4-8. <<

[72] Liu. 10, 23; Cic. *Diu*. 1, 97. <<

[73] Cic. *Diu*. 1, 72; 2, 65. <<

[74] Seru. *Ad Aen*. 1, 398. <<

[75] Non. 429, 26 Mere. <<

[76] Cic. *Diu*. 1, 28; 105; Varr. *L. L.* 7, 8; Enn. en Cic. *Diu*. 1, 107; Liu. 26, 41. <<

[77] Cic. *Cat*. 3, 9; y *Har. Respon. (passim).* En la primavera del año 56 a. C., cuando Cicerón emprendía la reconstrucción de su casa, devuelta por sentencia de los pontífices en el otoño del año anterior, se observaron algunos prodigios en el campo Latino, alrededor de Roma, como unos sordos rumores subterráneos (*strepitus)*, acompañados de un ruido metálico en la atmósfera (*fremitus*) semejante a un chocar de armas. En una asamblea pública dijo P. Clodio que todo ello manifestaba que los dioses desaprobaban la reconstrucción de la casa de M. Tulio. El senado consultó a los arúspices, y la respuesta dada la conserva íntegra Cic. en su discurso *De Haruspicum responso* (cf. por ejemplo 9; 20; 21; 34; 36-37; 40; 55-56; 60) en que analiza e interpreta el sentido de cada una de las palabras, según el derecho y la ciencia augural. Este discurso es uno de los documentos más preciosos que conservamos sobre la consulta de los adivinos, y la consagración de los edificios. Cf. A. M. Tupet, *La "Palinodie" de Cicéron et la consécration de sa Maison*: REL 44 (1966) 238-253; y G, Ch. Picard, *L'aedes Libertatis de Clodius*: REL 43 (1965) 229-237. R. Bloch, *Les prodiges dans l'Antiquité classique* (Collection «Myttes et Religions») 1963. A. Bouché - Leclercq, *Haruspices*, en *Diction, des Antiquités* de Daremberg-Saglio, III, 17a-33a; *id. Hist. de la Divination* IV, 1963, 68-74. <<

[78] Cic. *Diu*. 2, 26. <<

[79] Cicerón critica duramente el proceder de los arúspices, negándoles toda credibilidad, cf. *Diu*. 2, 28-37. <<

[80] Cf. Cic. *Diu*. 1, 92; 2, 75; *Leg*. 2, 21; Val. Max. 1, 1; Gell. 4, 5.

Sobre el origen y observaciones de los arúspices dice E. O. James, *Los dioses del mundo antiguo*, ed. Guadarrama, Madrid 1962, 275-6: El método más importante utilizado por los *barû* (videntes acadios) era la *hepatoscopia*, una práctica muy complicada de adivinación inspeccionando los lóbulos superiores e inferiores del hígado de la víctima sacrificada, juntamente con sus apéndices, la vesícula biliar, el conducto cístico, el hepático, la vena y la *porta hepatis* («puerta del hígado»). Las señales de la derecha del hígado se consideraban como de buen augurio y las de la izquierda como de malo; una vesícula hinchada indicaba aumento de poder y una depresión en la *porta*, pérdida del mismo. Modelos de hígados en barro cocido se han encontrado en Babilonia, con las divisiones oraculares marcadas para indicar las áreas particulares con cada predicción, y en la literatura cuneiforme se hacen alusiones constantes a esta hepatoscopia, En los textos augurales y en las tabletas oraculares se hacen invocaciones a los dioses en forma de oraciones relacionadas con la adivinación, y los oráculos se dirigen al buen éxito de los asuntos. A veces tienen la forma de preguntas, buscándose las respuestas en las señales dadas por el hígado. Con ocasión de sucesos de gravedad para todo el pueblo y antes de decisiones importantes, los grandes reyes, como Esarhadón y Asurbanipal, consultaban los oráculos para conocer la voluntad del dios solar Shamash o de Ishter; las respuestas se escribían en las tabletas, probablemente después de haber obtenido algún éxito.

Evidentemente desde Babilonia y Asiria la hepatoscopia pasó a los expertísimos adivinos etruscos llamados *haruspices*, y de éstos al mundo grecorromano. Modelos de hígados en barro con inscripciones en hitita cuneiforme, encontrados en Boghazköy, pueden constituir un eslabón de enlace entre los cultos babilónicos y los etruscos, mientras que algunas

alusiones accidentales en el Antiguo Testamento a los hígados de las víctimas de los sacrificios con facultades adivinatorias en sus movimientos convulsivos, nos indican que la hepatoscopia se practicaba también en Israel (*Lam*. 2, 11). En el libro de Tobías (6, 4-16) se relaciona el hígado de un pez con algunos exorcismos, y a los escritores hebreos no les producía ninguna sorpresa que el rey babilónico Nabucodonosor hubiese consultado el hígado para saber por qué camino iría cuando estaba en una bifurcación de ellos (Ezeq. 21, 21). Sin duda los hititas representaron un papel importante en la difusión de este culto desde su cuna babilónica a Palestina y Anatolia, y luego al mundo griego y romano. Que la expansión se hizo en esta dirección nos lo demuestra un modelo de hígado de carnero en bronce encontrado en Piacenza (Italia) en 1877, el cual presenta el modelo babilónico de hepatoscopia por divisiones en la superficie del hígado conectadas con las divisiones del cielo, y en las que van inscritos los nombres de los dioses asociados con cada una de las regiones.

También se obtenían augurios de la posición, aspecto y color de las entrañas, de las condiciones del corazón, de los riñones, de la vesícula y otros órganos internos, y del vuelo de las aves, o de sucesos extraordinarios como eclipses, condiciones atmosféricas desusadas, grandes tormentas, etc., que manifestaban la buena o la mala voluntad de los dioses en relación con algún acontecimiento conocido o desconocido. <<

[81] Cic. *Diu*. 1, 85; Virg. *Aen*. 11, 739; 8, 498. <<

[82] Cic. *Fam*. 6, 18, 1, censura el que César haya elegido un *haruspex* para senador. Cf. P. Fabre, en *Histoire des Religions*, Bloud et Gay, 3, Paris 1955, 384-6. Los arúspices creían que su arte adivinatoria era don divino transmitida a los etruscos por

Tagetes, hijo de un *Genius loualis*, y nieto de Júpiter, y contenido en los libros llamados *libri Tagetici* (cf. Cic. *Diu*. 2, 23). Era voz pública que en los libros sibilinos había escritas tres K K K que indicaban desgracias: los griegos las interpretaban por Capadocios, Cilicios y Cretenses; los romanos creían que indicaban tres Cornelios, enemigos de la Patria. Así Cicerón, *Cat*. 3, 9: «Lentulum autem sibi confirmasse ex fatis Sibyllinis haruspicumque responsis se esse tertium illum Cornelium ad quem regnum huius urbis atque imperium peruenire esset necesse: Cinnam ante se et Sullam fuisse». <<

[83] Cic. *Diu*. 2, 53. <<

[84] Cic. *Nat. D.* 1, 71. <<

[85] Cic. *Diu*. 2, 51. <<

[86] Cic. *Diu*. 2, 62. <<

[87] Cic. *Diu*. 2, 54. <<

[88] Cic. *Diu*. 1, 28; *Leg*. 2, 33. <<

[89] Cic. *Diu*. 2, 45. <<

[90] Cic. *Diu*. 2, 74. <<

[91] Cic. *Diu*. 2, 80. <<

[92] Cic. *Diu*. 2, 71. <<

[93] Cic. *Diu*. 2, 70. <<

[94] Cic. *Din*. 2, 70 y 75. Por eso tiene por nulas las leyes dadas contra los auspicios; cf. *Phil*. 12, 12; 13, 5; y los comicios celebrados durante una tormenta, con que se oponía al derecho augural cf. *Phil*. 5, 7-10; 15-16; 24; *pro Dom*. 39-41; *in Vat*. 14; 16; 20. <<

[95] Cic. *Diu*. 2, 77. <<

[96] Cic. *Nat. D.* 2, 7. <<

[97] Cic. *Diu*. 2, 75. <<

[98] Cic. *Senect*. 11. <<

[99] Cic. *Leg. Agr*. 2, 96. <<

[100] Cic. *Rep*. 2, 26. A. Bouché - Leclercq, *Les pontifices dans l'ancienne. Rome*, 1871; G. Rohde, *Die Kultsatzungen der römischen Pontifices*, Religiongesch. Versuch, u. Vorarbeiten, 25, 1936; J. Bleicken, *Oberpontifex und Pontifikalkollegiunr*, Hermes 85 (1957) 345-366; B. Gladigow, *Condictio und inauguratio, ein Beitrag zur röm. Sakralverfassung*: Hermes 98 (1970) 369-379. <<

[101] Liu. 1, 20, 5. <<

[102] Varr. *L. L.* 5, 83. <<

[103] *Tab. Igub*. VI a 23. <<

[104] *Tab. Igub*. VI a 30; 33; 40; 42; 50; 52. <<

[105] Ernout - Meillet, *Dict. Etym. de la langue lat*. s. v. "*paco-pax*". <<

[106] Esta sería la mejor explicación de que entre los atributos del *pontifex maximus* figure la *dolabra* o «piqueta», según recuerda Festo, 330, 2 Müll.; H. Fugier, presentó en la sesión de estudios de la Société des Études Latines, del 4 de marzo de 1961, una comunicación titulada: *Le latín "pontifex" et les "faiseurs de chemins" latins et indiens*: REL 39 (1961) 68-69. Según la comunicante la gramática comparada tiende a eliminar del primer elemento *ponti-* cualquier otra formación distinta de *pons, -pontis*; así la hipótesis de F. Ribezzo que evocaba una forma itálica derivada de «cinco». En cuanto al sentido de *pons* en el compuesto *pontifex*, una vez demostrado que la explicación tradicional para el *pons Sublicius* (cf. Varr. L. L. 5, 83), se estrella contra las dificultades de la cronología relativa (Liv. 33, 6), queda la hipótesis de G. Herbig, recogida en lo esencial por A. Carnoy, J. Bayet y K. Latte, que relacionan *pontifex* con el skr. *pathikrt* para ver en ello «el que hace, es decir, el que prepara, que abre

los caminos», que espiritualmente se explicaría, según Plut. *Numa*, 15, el colegio «que prepara los caminos hacia los dioses». Hecha esta relación se aplica el valor de este calificativo al dios Agni, que en los sacrificios lleva las ofrendas hacia los dioses. Y si se tiene en cuenta que el organizador precisamente de este colegio es el rey Numa, cuyo papel consistía en encontrar y asegurar al pueblo romano los accesos practicables hacia los dioses, resulta que los pontífices podrían definirse como un colegio propuesto para «descubrir los caminos hacia los dioses». R. Schilling, indicando que los caminos, en especial, en los pasos de los ríos, proponían problemas reales —materiales y religiosos— a los pueblos antiguos, se pregunta si la idea de sacerdotes trazadores de caminos, de tradición indoeuropea, en este problema particular no ha exigido en fecha latina una reinterpretación de la palabra *pontifex* con restricción de sentido, lo que permitiría salvar a la vez el paralelo skr. y la interpretación tradicional de la palabra *pons*. <<

[107] Liu. 1, 19-6-7. Cf. A. K. Michels, *The calendar of the roman republique*, Princeton 1967 y las observaciones que le hace J.-C. Richard, *Le calendrier préjulien*: REL 46 (1968) 54-62. <<

[108] Th. Mommsen, *Hist. de Roma* I, Madrid 1960, 224-225. <<

[109] Cf. Justin. *Inst*. 1, 1, 1: «Iurisprudentia est diuinarum atque humanarum rerum notitia, iusti atque iniusti scientia». <<

[110] Cic. *Leg*. 2, 20: «Diuisque aliis alii sacerdotes, omnibus pontifices, singulis flamines sunto». <<

[111] Cf. Cic. *Leg*. 2, 29: *Har. Resp*. 18: «Maiores nostri statas solemnisque caerimonias pontificatu, rerum bene gerendarum auctoritates augurio, fatorum ueteres

praedictiones uatum libris, portentorum expiationes Etruscorum disciplina contineri putauerunt». <<

[112] Sueton. *Caes*. 40. <<

[113] Cic. *Leg*. 2, 20. <<

[114] Cic. *Leg*. 2, 29; *Fam*. 8, 6, 5; *Att*. 5, 9, 2; 5, 13, 3. <<

[115] Liu. 22, 57, 3. Cf. Capitolin. *Macrin*. 7, 2.: «Euncem cum scriba pontificius esset, quod hodie pontifices minores uocant, pontificem maximum appellauit Pii nomine decreto». <<

[116] Cic. *Har. Resp*. 12. <<

[117] Sueton. *Aug*. 100. <<

[118] Tacit. *Ann*. 3, 64. <<

[119] Cic. *Har. Resp*. 14: «Ad pontifices reicietur, quorum auctoritati, fidei, prudentiae maiores nostri sacra religionesque et priuatas ct publicas commendarunt». <<

[120] Cic. *Rep*. 2, 14; Liu. 1, 20; 10, 6. <<

[121] Cf. Liu. 1, 20, 5. <<

[122] Paul. Diac. 126, 10 Müll. <<

[123] Val. Max. 1, 1, 2; Liv. *Periocb*. 18; y 37, 51, 1-5. <<

[124] Liu. 25, 5; Cic. *Leg*. 2, 18. <<

[125] Cic. *Leg. Agr*. 2, 16. <<

[126] Cic. *ib*. 18. <<

[127] Liu. 40, 42, 7. <<

[128] Cf. Liu. 1, 19, 5-7. Los pontífices tienen sus libros y van dejando los comentarios y los anales en sus archivos, cf. Liu. 4, 3, 9; Hor. *Ep*. 2, 1, 26. <<

[129] Cic. *Rep*. 2, 26; *De Or*. 3, 19; 73; Liu. 1, 20, 5. <<

[130] Cic. *Rep*. 2, 15; 26. <<

[131] Gell. 1, 12. <<

[132] Gell. 1, 12. <<

[133] *CIL*. V, 3117: *A. T. in numero Saliorum adscriptus*, por Claudio; otro testimonio en Marc. Aurel. *Vita Marci*, 4. <<

[134] Var. *L. L.* 6, 27; Seru. *Ad Aen*. 8, 654. <<

[135] Fest. 185: «pontifex maximus… iudex atque arbiter habetur rerum diuinarum humanarumque». Por eso luego Ulpiano definió la Jurisprudencia: «Diuinarum humanarumque rerum notitia» (*D*. 1, 1, 10, 2). <<

[136] Cic. *Dom*. 69; *Har. Resp*. 11; 12; 13; Pompon. *D*. 1, 2, 2, 6. <<

[137] Cic. *Leg*. 2, 47; *De Or*. 3, 136; *Brut*. 156; a veces el pueblo se les anticipaba como en el caso de C. Galba, que se dejó corromper por Yugurta. Acusado por Mamilio, y aunque debían juzgarlo los pontífices por ser miembro de un colegio sacerdotal, lo condenó el pueblo, sin esperar, la sentencia de los pontífices (Cic. *Brut*. 127). <<

[138] Cf. Fest. 318; Marcian. *D*. 1, 8, 6, 3. <<

[139] Liu. 40, 51, 1; Cic. *Leg*. 2, 58; *Har. Resp. (passim)*. <<

[140] Gai. *Inst. 4,* 13; Cic. *Rep. 2, 60*. <<

[141] Según el derecho romano los ciudadanos podían al levantar sus mausoleos o sepulcros establecer la multa que habían de pagar quienes los violaran. Estas multas subían a veces hasta 100 000 y 200 000 sestercios, que deberían entregarse al pontífice máximo. Cf. *CIL*. VI, 10; 844; XIV, 1153; V, 4057. <<

[142] Descritos por Cic. *De Or. 2,* 52 y algo distintamente por Seru. *Ad Aen*. 1, 373. El *ius pontificium* o *sacrum* se contenía en. los *libri* o *commentari pontificum* y se refería a todo lo relativo al culto religioso (cf. Cic. *Brut*. 156). <<

[143] Cf. esta obra, vol. I, 135. <<

[144] Cf. esta obra, vol. I, 171-176. <<

[145] Fest. 198, 29 L; cf. G. Dumézil, *La préhistoire des flamines majeurs*: Rev. Hist. Relig. 118 (1938) 187-200. <<

[146] Estos forman la primera tríada Capitolina, que luego fue sustituida por *Iuppiter Optimus Maximus, Iuno Regina* y *Minerua*. A Júpiter, Marte y Quirino se ofrecían los tres *spolia optima* de Roma, cf. Seru. *Ad Aen*. 6, 859. <<

[147] Liu. 1, 21, 4. <<

[148] G. Dumézil, *Jupiter, Mars, Quirinus*, Torino 1955, 52-62, lo interpreta en un sentido moral: en Júpiter se ve la magia, en Marte la guerra, y en Quirino la paz o la abundancia de cereales. <<

[149] Varr. *L. L.* 5, 84. <<

[150] Cf. Fest. 87, 15, M. Lo. mismo S. Isidoro, *Etym*. 7, 12, 18-19. <<

[151] Cf. G. Dumézil, *ib*. 74-77, y *Flamen Brahman*, Ann. du Musée Guimet, t, 51, 1935. <<

[152] Cf. Liu. 26, 23, 8. <<

[153] Varr. *L. L.* 5, 84. Permaneciendo absolutamente aislados entre sí, fuera de esa ceremonia de la *Fides*. <<

[154] Virgilio, *Aen. 8,* 663, nombra a los flamines: *lanigeros apices* y comenta Servio: «Flamines in capite habebant pileum, in quo erat breuis uirga desuper habens lanae aliquid; quod cum per aestus ferre non possent, filo tantum capita religare coeperunt: nam nudis penitus eos capitibus incedere nefas fuerat. Vnde a filo quo utebantur Flamines dicti sunt, quasi filamines. Verum festis diebus filo deposito, pilea necesse erat accipere, quae secundum alios ad ostendendam sacerdotis eminentiam sunt reperta, sicut columnae mortuis nobilibus superponuntur, ad ostendendum eorum culmen. Alii dicunt non propter eminentiam dignitatis hoc factum, sed quia cum sacrificarent apud Laurolauinium, et eis exta

frequenter aues de uicinis uenientes lucis arriperent, eminentia uirgarum eas uerrere uoluerint. Ex inde etiam consuetudo permansit, ut apud Laurolauinium ingentes haberentur uirgae, non breues, ut in urbe. Sunt etiam qui flamines a gestamine pilei dictos aiunt, quasi pilamines». Cic. *Leg.* 1, 4; y Liu. 1, 34, 9 nos refiere el hecho de que un águila impuso a Tarquinio el gorro de *flamen*. <<

[155] Isidor. *Etym*. 1, 12, 18-9; Seru. *Ad Aen*. 8, 664. <<

[156] Val. Max. 1, 1, 6. <<

[157] Liu. 1, 21, 2; cf. Cic. *Rep*. 2, 26. <<

[158] Gell. 15, 27, 1. <<

[159] Liu. 27, 8, 4. Cf. Fest. 77, 28; 9, 8; 65, 21. L. <<

[160] Liu. 1, 20, 2, Conforme a esta noticia de Tito Livio se ha ideado una hipótesis para explicar la creación de este Sacerdocio. Lo mismo que en el hogar doméstico el servicio de los dioses lo prestaba el padre y la madre asistidos de los hijos, así también en la casa grande del Estado la *domus Regia*, lo prestaba el rey, la reina y sus hijos. Cuando el rey tuvo que preocuparse hondamente de la administración de la República y de la dirección de la guerra, para que el servicio de los dioses no quedara abandonado, se nombró un doble suyo, el *Flamen*, y el doble de la reina que fue la *Flaminica*. <<

[161] Fab. Pict. en Gell. 10, 15. Esta serie de prohibiciones, verdaderos tabúes, son de un carácter tan primitivo que a buen seguro están indicando una creación del *flamen Dialis* anterior a la fundación de Roma, o, si se prefiere, los flámines fueron creados a imagen de otros sacerdotes que existían ya antes de la fundación de Roma. Con la prohibición de pronunciar esas palabras, o de ponerse en contacto con las cosas que ellas representan se buscaba la pureza ritual del flamen, y de evitar todo contacto con cuanto pudiera mancillarla. En efecto, lo fermentado se consideraba impuro

(recuérdese el pan ázimo de los judíos); lo mismo sucedía con lo que se relacionara con la muerte, o los dioses infernales, con la cabra, las habas, la carne muerta, el cadáver; en cuanto al caballo existe la hipótesis de que tanto en Grecia como en Roma, era considerado como una bestia infernal (cf. P. Fabre, en *Histoire des religions*, 3, Bloud et Gay, 372-3). <<

[162] Y con instrumentos de bronce, por ser el metal que se consideraba más apto para la religión, Servio, *Ad Aen*. 1, 448. Cf. Fest. 72, 23: tampoco podía nombrar ni tocar la hiedra. <<

[163] Ouid. *Fast*. 3, 387-8. La flamínica y la reina son las únicas que pueden llevar el peinado que llamaban *(in)arculum* (Serv. *Ad Aen*. 4, 137; Fest. 237 L); N. Boels, *Le statut religieux de la Flaminica Dialis*: REL 51 (1973) 77-100 expone las obligaciones de la Flaminica: Condición primera y justificación de su cargo sacerdotal, el estatuto conyugal de la Flamínica Dialis explica su estatuto religioso. En el matrimonio su cometido es preservar el poder de la fecundidad. De ahí derivan los imperativos que regulan su atavío (*flammeum*, calzados, *arculum* de granado), su vida privada, su cometido en el culto (utilización de *februa*, sacrificio de las núndinas), de ahí también los tabúes (prohibición de peinarse en marzo y en junio) y las reglas que le obligan a llevar luto en mayo. Estas y otras obligaciones forman parte de un todo. <<

[164] Varr. *Rer. Diuin. 2*. <<

[165] Liu. 5, 52, 13. <<

[166] Tacit. *Ann*. 3, 58-9. <<

[167] Varr. *L. L.* 6, 16. <<

[168] La palabra "*captus*" que se emplea en su designación, como para las vestales, indica algo de violencia. Este joven disoluto ni pensaba en tal cosa, cuando le impuso el sacerdocio el Pontífice Máximo, cf. Val. Max. 6. 9, 3. De ello

se queja Apio Claudio Craso: *cuilibet apicem Dialem, dummodo homo sit, imponimus*, Liu. 6, 41, 9. <<

[169] Val. Max. 6, 9, 3. <<

[170] Cf, Liu. 27, 8, 4 ss. A. W. J, Holleman, *Kaiser Augustus u. der Flamen Dialis*: Hermeneus 44 (1973) 263-69. <<

[171] Val, Max. 1, 1, 2. Cic. *Phil.* 11, 18 recuerda otro caso: «Crassus consul, pontifex maximus. Flacco conlegae, flamini Martiali, multam dixit, si a sacris discessisset; quam multam populus Romanus remisit; pontifici tamen flaminem parere iussit». Cf. *In Vatin*. 25. <<

[172] Tacit. *Ann*. 3, 58. Sobre el *flamen Martialis* cf. G. Dumézil, *Rel. Rom. Arch*., 165-167. <<

[173] Liu. 1, 20, 2. <<

[174] Ouid. *Fast*. 2, 513-522; cf. Paul. Fest. 304, 305; 418, 34; 419, 5. L. <<

[175] Ouid. *Fast*. 2, 513 ss. <<

[176] Gell. 7, 7, 7. <<

[177] Liu. 1, 4, 7-8; Varr. *L. L.* 6, 23-24; Ouid. *Trist*. 3, 55; Cic. *Ad Brut*. 1, 15, 8. <<

[178] Cf. G. Dumézil, *Le flamen Quirinalis aux Consualia*: REL 39 (1961) 91-93; *Rel. Rom. Arch*. 168-172. <<

[179] Ouid. *Fast. 4*, 907-42. <<

[180] Liu. 5, 40, 7-8. <<

[181] Liu. 24, 8, 10. <<

[182] Varr. *L. L.* 5, 85 y 7, 45. <<

[183] Cic. *Brut*. 56: M. Popilio cónsul ofrecía un sacrificio *cuín lacna*. Servio *Ad Acn*. 4. 262. *Laena: toga duplex in qua flamines sacrificabunt infibulati. Carmenta* era madre de Evandro, dotada de profecía, era la diosa que presidía el nacimiento y el destino de los recién nacidos (*Liu*. 1, 7, 8). <<

[184] Fest. 238, 9 L.; cf. también Macrob. *Saturn*. 1, 12. <<

[185] Tacit. *Ann*. 1, 10. <<

[186] Cic. *Phil*. 2, 110-111. <<

[187] Sueton. *Caes*. 76. <<

[188] *Inscript*. en Orelli, 311; y 2366. <<

[189] Sueton. *Tib*. 26. <<

[190] *Inscript*. Orell. 2219. Por fin el flamen del emperador cobró tanta importancia que llegó a titularse el flamen del municipio (*CIL*. II, 1941). <<

[191] Liu. 2, 2, 1. En los primeros *Agonalia*, el día 9 de enero (cf. Ouid. *Fast*. 1, 318 ss.) ofrecía en sustitución del rey el sacrificio de un carnero a Jano, en la Regia. Anunciaba, aun después de la reforma cesariana del calendario, en las *nonas* de cada mes, los días de fiesta (Varr. *L. L.* 6. 28). Tiene en general los mismos privilegios y obligaciones que los flámines, puesto que es el sacerdote de Jano. Lo mismo que el pontífice máximo recibe una pensión pública para los gastos de su casa (cf. Sueton. *Caes*. 46; Dio Cas. 54, 27; 55, 12; Seru. *Ad Aen*. 8, 363). <<

[192] Gell. 10, 15, 21. <<

[193] Liu. 2, 2, 2. <<

[194] Tertul. *Ad Ux*. 1, 7; y en De *Monog*. 17, 3: *Pontifex maximus et Flamminica nubunt semel*. <<

[195] Liu. 1, 3, 11. Piensan algunos que el colegio de las Vestales podría ser una sustitución institucional de los hijos del rey ocupados en los menesteres del hogar, mientras sus padres iban a trabajar al campo (cf. H. J. Rose, *De Virginibus Vestalibus*: Mnem. N. S. 54 (1926) 440-48 y 56 (1928) 79-80). <<

[196] Cf. Cic. *Rep*. 2, 27. <<

[197] Liu. 1, 20, 2. <<

[198] Según Plutarco, *Num*. 10, Numa consagró cuatro vírgenes: Gegania, Berenia, Canuleya y Tarpeya; Servio añadió otras dos, y éste es el número que se ha conservado hasta estos tiempos. <<

[199] Cic. *Leg*. 2, 29. Cf. G. Giannelli, *Il sacerdozio delle Vestali romane*, Florencia 1933; T. C, Worsfold, *The History of the Vestal Virgins of Rome*, 1934. Datos preciosos sobre las Vestales ofrece G. Ronde. *Die Kultsalzungen*, pp. 106-112, nota 100. <<

[200] Tacit. *Ann*. 15, 22. <<

[201] Explica el mismo Gelio (1, 12, 19): «'Amata' inter capiendum a pontifice maximo appellatur, quoniam, quae prima capta est, hoc fuisse nomine traditum est». *Amata* se llamaba la esposa de Latino, y madre de Lavinia (cf. Vir. *Aen*. 7, 343; 401, 581; 9, 737; 12, 56; 71). Sin embargo entre los modernos han surgido diversas interpretaciones. A. von Blumenthal, *Zur römischen Religion der archaischen Zeit*: Reinisches Museum, 1938, 267-277, piensa que *Amata* es una palabra sabina que significa *uirgo*; A. C. Moorhouse, en «Classical Review» I (1951) 1 s., lo relaciona a *amita-amare*, «tratar como a uno de la casa». G. Dumézil, *Te, amata capio*: REL 41 (1963) 89-91, la aproxima al Indo, y la interpreta «jovencita, muy jovencita hija». <<

[202] Gell. 1, 12, 14. <<

[203] L. Sulla, *Rerum gestarum*, libro secundo: «P. Cornelius, cui primum cognomen Sullae impositum est, flamen Dialis captus»; M. Catón, *De Lusitanis*, el discurso en que acusó a Galba: «Tamen dicunt deficere uoluisse. Ego me nunc uolo ius pontificum optime scire; iamne ea causa pontifex capiar? si uolo augurium optime tenere, ecquis me ob eam rem augurem capit?». En Gell. 1, 12, 16-17. La razón de ello la explica así Gelio (1, 12, 13): «'Capi' autem uirgo propterea

dici uidetur, quia pontificis maximi manu prensa ab eo parente, in cuius potestate est, ueluti bello capta adducitur». <<

[204] Gell. 1, 12, 9, cf. G. Wissowa, *Der Vestalinnenfrevel*: ARW 22 (1923-4) 201; F. Münzer, *Die röm, Vestalinnen bis zur Kaiserzeit*: Phil. 1937; F. Guizzi, *Il sacerdozio de Vesta. Aspetti giuridici dei culti romani*: Publ. Facolt. Giurid. Univ. di Napoli, LXV, 1962; Id., *Aspetti giuridici del sacerdozio di Vesta*, Napoli 1968. <<

[205] En Gell. 1, 12. <<

[206] Las profesiones infamantes las enumera Cic. *Off*. 1, 150, y la ley *Iulia municipalis* que excluye del senado del municipio a los gladiadores, los maestros de gladiadores *(lanistae);* a los rufianes (*lenones*); a los miembros de las sociedades de pompas fúnebres; y a los pregoneros (*praecones*). <<

[207] Dice Prudent. *In Symm*. 2, 1065-75: «En primer lugar son llevadas (emplea el mismo verbo *capiuntur*) pequeñitas, en sus más tiernos años, antes de que la voluntad propia pueda por libre elección, y fervorosa por el aprecio de la pureza y por el amor a los dioses, pueda condenar los legítimos derechos del matrimonio. Se lleva a las ingratas aras el pudor cautivo, y las miserables no dejan el placer del cuerpo intacto por voluntad, sino por fuerza; pero el alma no está intacta ni se deja de suspirar por el matrimonio y por las teas nupciales. La esperanza, puesta a salvo, no apaga todo el fuego; después de algún tiempo podrán encender las antorchas y adornar sus bodas con las flores de sus canas». <<

[208] Labeo, *Comment, ad XII tab.*, en Gell. 1, 12, 18. F. Guizzi, *Aspetti giuridici del sacerdozio Romano. Il sacerdozio di Vesta*, Napoli 1968. <<

[209] Cic. *Leg.* 2, 20; cf. J. Guillen, *El derecho religioso en Cicerón*: Helm. 90 (1978) 313-352. <<

[210] Plut., *Num.* 10. <<

[211] Val. Max. 1, 1, 7. <<

[212] Val. Max. 1, 1, 8. <<

[213] Plut. *Num.* 9; Tertul. *Ad Uxor.* 6, 3: «Romae quidem quae ignis illius inextinguibilis imaginem tractant, auspicia poenae suae cum ipso dracone curantes, de uirginitate censentur»; *Apol.* 26, 2; *Monogam.* 17, 4; *Praescript. Hear.* 40, 5. L. Malunowicz, *De castitate uirginum Vestalium*: Comment. philol. Class.; Ann. Fac. Scient. Hum, VI, 2, Dublin 1957, 57-73 y 190-191, dice que la exigencia de la castidad entre las Vestales aparece envuelta de oscuridad, y que no sabemos hasta qué punto se observaba el voto, ni lo que se hacía sobre los engendros eventuales, ni cuál era el sentido del suplicio reservado a la Vestal infiel. <<

[214] Seru. *Ad Aen.* 10, 228. <<

[215] Sueton. *Caes.* 83; Ouid. *Fast.* 4, 639; Séneca, *De Otio*, 2, 2. <<

[216] Gell. 7, 7, 4. <<

[217] Plut. *Num.* 10; Tertul. *De Monog.* 17, 4. <<

[218] Prudent. *In Sytnm.* 1077-84; pero puede leerse 1063-1131. <<

[219] Plut. *Num.* 10; otros ejemplos de esto en Val. Max. 1, 1, 6-7; Liu. 8, 15, 8; 22, 57, 2; Plin. *Ep.* 4, 11, 4-9. <<

[220] Cf. Liu. 8, 15, 7-8; 22, 57, 2. <<

[221] Liu. 22, 57, 3. <<

[222] Plin. *Ep.* 4, 11, 10. <<

[223] Cicerón, por ejemplo, defendió a la Vestal Fabia, hermana de Terencia, su mujer, acusada por Clodio de haber violado su voto de castidad con Catilina. El orador demostró

su inculpabilidad y fue rehabilitada en su sacerdocio. En *Cat*. 3, 9 se refiere Cicerón a la absolución de las Vestales, acusadas de haber violado el voto de castidad. El pueblo lo consideraba como una gran desgracia que había que expiar con sacrificios públicos. En el año 114 a. C., un esclavo acusó a tres vestales, Emilia, Licinia y Marcia de incesto con un caballero romano. El colegio de los pontífices condenó a Emilia y absolvió a las otras dos. Al año siguiente L. Craso, a propuestas del tribuno Sesto Peduceo, fue encargado de revisar el proceso, porque se creía que los jueces habían procedido con parcialidad. Restablecido el proceso, no sólo fueron condenadas las vestales Licinia y Marcia, sino también algunas más (cf, Cic. *Brut*. 160). Hablando de M. Pisón, dice Cic. en *Brut*. 236: «Deinde ex uirginum iudicio magnam laudem est adeptus…». No se sabe de qué proceso habla aquí Cicerón, pero sin duda se refiere a la *uirginum absolutio*, ocurrida en el año 73, del que habla en *Cat*. 3, 9. <<

[224] Plin. *Ep*. 4, 11, 4 ss. <<

[225] Val. Max. 8, 1, 5. <<

[226] Val. Max. 1, 8, 11; Tacit. *Ann. 4,* 64; Propert, 4, 11, 51-52. <<

[227] Cic. *Cael*. 34; detalladamente narrado en Val. Max. 5, 4, 6; en *Pro Font*. 46-47 presenta Cic. a la vestal Fonteya intercediendo por su hermano: «quae pro uobis liberisque uestris tot annos in dis immortalibus placandis occupata est… Cui miserae quod praesidium, quod solacium reliquum est hoc amisso? Nam ceterae feminae gignere ipsae sibi praesidia et habere domi fortunarum omnium socium participemque possunt; huic uero uirgini quid est praeter fratrem quod aut iucundum aut carum esse possit? Nolite pati, iudices, aras deorum immortalium Vestaeque matris cotidianis uirginis lamentationibus de uestro iudicio commoueri; prospicite ne

ille ignis aeternus nocturnis Fonteiae laboribus uigiliisque seruatus sacerdotis uestrae lacrimis exstinctus esse dicatur. Tendit ad uos uirgo Vestalis manus supplices easdem quas pro uobis dis immortalibus tendere consueuit». <<

[228] Gell. 7, 7, 2. <<

[229] *id. ib.*. <<

[230] Plut. *Num*. 10. <<

[231] Plut. *Num*. 10. <<

[232] Plut. *Num*. 10; Prudent. *In Symm. 2,* 1086-89: «La Virgen vestal es conducida por las plazas, como una pompa pública, sentada en lujoso carro, y con el rostro descubierto se muestra como visión apetecible a la ciudad atónita». <<

[233] Cf. Plin. *N. H.* 7, 19, 2. <<

[234] Prudent. *In Symm*. 2, 1085. <<

[235] Prudent. *In Symm. 2,* 1090-112: «Luego el gran pudor y la delicada piedad de la vestal va a ocupar su asiento en la cávea, a presenciar los choques mortales de los hombres y sus muertes, y a contemplar con sus sagrados ojos las heridas compradas con la comida. Siéntese ella insigne, por los adornos venerandos de las ínfulas y se deleita con los gladiadores. ¡Oh corazón tierno y delicado! Se levanta para ver mejor los golpes; y cuando el vencedor clava el puñal en el cuello del vencido, dice ella que está en sus delicias, y la delicada virgen indica con su pólice vuelto a tierra que le desgarren el pecho para que no se oculte ni una parte del alma en las entrañas del vencido, mientras el gladiador ahonda cuanto puede el hincado puñal…», etc., etc. F. Guizzi, en *Aspetti giuridici del sacerdozio Romano: II sacerdozio di Vesta*, Napoli 1968, explica la condición excepcionalmente privilegiada de las Vestales, por la hipótesis de un origen, o al menos organización etrusca del sacerdocio, sin excluir la explicación común, que justifica sus privilegios por la

importancia de las Vestales en el culto público. Los seis capítulos de que se compone la obra estudian todos los problemas más importantes de este sacerdocio: La exención de la tutela y la ley de las XII Tablas; la *Captio*; la *lex Papia* y la participación plebeya; la *Virgo Vestalis* y el *Pontifex Maximus: crimen incesti* y jurisdicción pontifical; y la condición jurídica de la *Virgo Vestalis*. <<

[236] Liu. 5, 40, 9-10; Plut. *Cam*. 21. <<

[237] Plut. *Num*. 9. <<

[238] Plut. *Cam*. 20, Se supone que allí se conservaba, habiendo pasado por Lauinium y Alba, todo lo que Virgilio comprende en las palabras *sacra, uittas Vestamque potentem*, Vir. *Aen*. 2, 293-7, que según Pomponio Sabino, en este lugar, debían ser tantas cosas, que obligó a añadir dos vestales más a las cuatro primitivas, para conservarlas. Cic. *Phil.* 11, 24, alude al *Palladium* o estatua de Palas cuando dice: «Illud signum, quod de caelo delapsum Vestae custodiis continetur; quo saluo, salui sumus futuri». <<

[239] Gell. 1, 12, 13. <<

[240] M. van den Bruwaene, *La Société Romaine*, Bruxelles 1955, 22-28. <<

[241] Liu. 1, 10, 1-9; cf. G. Picard, *Le mythe de Tarpeia*: REL 35 (1968) 73 s.; Z. Gansiniec, *Tarpeia, the making of a Myth* (Acta societatis Archcol. Polonorum, 1), Wroclaw 1949, 38, niega que Tarpeya fuese vestal. <<

[242] Plut. *Rom*. 17. <<

[243] Liu. 1, 10, 6. <<

[244] Plut. *Rom*. 2. <<

[245] Ouid. *Fast. 2,* 9-79. <<

[246] Liu. 1, 20, 3. En cambio A. von Blumenthal, *Zur römischen Religion der Archaischen Zeit*: Rh. M. (1938) 667-

677, por el apelativo *amata* que se daba a la vestal, nombre sabino que significa *uirgo*, deduce que el culto de Vesta en Roma entra por la Sabina. <<

[247] Dion. Hal. 4, 2; Ouid. *Fast*. 6, 630-6; Plin. *N. H.* 34, 70; Liu. 1, 39, 5-6. <<

[248] La reina Tanaquil es una intérprete de la voluntad divina: *perita ut uolgo Etrusci caelestium prodigiorum mulier* (Liu. 1, 34, 9); por eso ante Tarquinio desempeña el mismo papel que el oráculo de Tetis en el caso de Tarquecio. <<

[249] Liu. 1, 39, 1-4. <<

[250] Liu. 1, 41, 3. <<

[251] Virg. *Aen*. 7, 678-81; Seru. *ib*. <<

[252] Plin. *N. H.* 28, 39. <<

[253] Arnob. 5, 29. <<

[254] Augustin. *Ciu. Dei*, 7, 21. <<

[255] Altheim, *Griech. Götter*, 54. <<

[256] Gell. 1, 12, 13. <<

[257] Plut. *Num*. 13. <<

[258] Varr. *L. L.* 6, 17. <<

[259] Ouid. *Fast*. 2, 395. <<

[260] Ouid. *Fast*. 6, 311. <<

[261] Seru. *Ad Aen*. 8, 199. Cf. G. Giannelli, *Il saccrdozio delle vestali romane*, Firenze 1913. En las inscripciones llega su recuerdo hasta el año 383. La victoria de Teodosio contra Eugenio Flaviano en 394 debió ser el tiro de gracia del colegio de las Vestales. S. Ambrosio escribe un poco antes a Valentiniano Emp. unas cartas sobre las Vestales (Cf. P. L. 16, 975). Cf. Hartmann Grisar, *Roma alla fine del mondo antico* I, Roma 1943, 14-19. <<

[262] Varr. L. L. 5, 85; cf. R. Cirilli, *Les prêtres danseurs de Rome. Etude sur la corporation sacerdotale des Salieens*, Paris 1913. <<

[263] Varr. *L. L.* 6, 49. <<

[264] Seru. *Ad Aen*. 8, 663. <<

[265] Liu. 1, 19, 4. <<

[266] Fest. 438, 27; Cf. Virg. *Aen*. 5, 347; 352; 10, 753. <<

[267] Ouid. *Fast*. 3, 259-397. <<

[268] Cf. Virg. *Aen*. 8, 664: «lapsa ancilia caelo», que Servio comenta así: «Regnante Numa Pompilio scutum breue ct rotundum caelo lapsum est, et cum aruspices respondissent, illic fore urbis imperium ubi illud fuisset, diligentia Numae (ne quando ab hostibus posset auferri) adhibito Mammurio fabro, mulla similia facta sunt, et in templo Martis locata». <<

[269] Dion. Hal. 2, 70. La existencia de una doble hermandad de *Salii Palatini*, que tenía su residencia oficial en el Palatino, y de los *Salii Collini*, que la tenía en el Quirinal, indica que su institución es anterior a la fusión de romanos y sabinos. <<

[270] Seru. *Ad Aen*. 8, 664. <<

[271] Dion. Hal. 3, 32. <<

[272] Liu. 1, 27, 8. <<

[273] Liu. 1, 27, 8-11; Cf. Seru. *Ad Aen*. 8, 285. <<

[274] Val. Max. 1, 1, 9. <<

[275] Lucan. 1, 603; 9, 477; Stat. *Silu*. 5, 2, 130. <<

[276] Así los presenta Virgilio, *Aen*. 8, 663-6: «exultantis Salios…» en *Aen*. 8, 285-6: «Tum Salii ad cantus incensa altaria circum / populeis adsunt euincti tempora ramis», y comenta Servio: «qui tripudantes aras circumibant salientes». <<

[277] Plut. *Num*. 13. <<

[278] Cic. *De Or*. 3, 197. <<

[279] Varr. *L. L.* 6, 49. <<

[280] Quintil. 1, 6, 40. <<

[281] Hor. *Ep*. 2, 1, 86-9. <<

[282] Plut. *Num*. 13. <<

[283] Varr. *L. L.* 5, 86. Cf. G. Dumézil. *Remarques sur le "Ius Fetiale"*: REL 34 (1956) 93-108, relaciona el sustantivo *fēti-* de donde *fetialis*, con el védico *dhātu* y cl sacerdote fecial, con otro sacerdote del Rig-Veda, el *sudhātu*, que traduce exactamente por «buen *fetialis*». <<

[284] Liu. 1, 28, 9. <<

[285] Dion. Hal. 2, 72; Plut. *Num*. 12, y *Cam*. 18. A juzgar por sus ritos de carácter mágico y por las armas que empleaban, la jabalina sin punta de hierro, debieron de ser instituidos también muy temprano. En muchos pueblos de Italia se conoce una institución semejante. <<

[286] Cic. *Rep. 2,* 31; cf. G. Nenci, *Feziali ed aruspici in Cicerone, De Leg. 2.* 21: PP 13 (1958) 134-143. La comparación con *De Rep*. 1, 32 permite corregir el pasaje del *De Leg.* leyendo «federum, pacis, belli, iudiciorum, ratorum», viendo en ello una enumeración de esferas de la actividad de los feciales. Al contrario: «bella disceptatio, prodigia, portenta» son casos en que intervienen los arúspices. Servio (*Aen*. 8, 695) piensa que este sacerdocio se tomó de los faliscos. La declaración de la guerra era un acto religioso para el que había que observar ciertos ritos para que la guerra fuera justa y grata a los dioses, y por tanto próspera para los romanos, cf. R. T. Ridlev. *Roman declarations of War*: Hist. 25 (1973) 60-65. <<

[287] Liu. 1, 32, 5. <<

[288] Seru. *Ad Aen*. 10, 14. <<

[289] Liu. 1, 32, 6-14. Estas denuncias formaban la *clarigatio* (Serv. *Aen*. 10, 52; Plin. *N. H*. 22, 2, 5). <<

[290] Esto se decía *res repetere o clarigare (clarigatio)*, término de la lengua ritual que significa «reclamar en alta voz del enemigo lo que ha tomado indebidamente», cf. Liu. 1, 32, 5; Plin. *N. H. 22, 2*, 3; Seru. *Ad Aen*. 9, 53; 10, 14 propone otro sentido «tomar posesión de los campos conquistados al enemigo», pero no parece que esté en lo cierto. <<

[291] Cf. Gell. 16, 4, 1. J. Bayet en su obra *Croyances et rites dans la Rome antique*, Paris 1971, pp. 9-43, inserta un estudio «El rito del fecial y el cornejo mágico» en que establece, creemos, el final de una discusión filológica larga y cerrada, sobre el sentido de *hasta sanguinea* (el arma que lanza el fecial sobre el territorio enemigo declarándole la guerra). Bayet dice resueltamente que se trata de una «lanza de madera de cornejo sanguíneo», y no «rojo de sangre». Con ello el autor pretende demostrar que la eficacia mágica atiende sobre todo a la clase de madera que emplea. El sanguíneo que contiene en sí parte de las virtudes del cornejo macho, pero exaltándolas y dirigiéndolas en un sentido concreto y determinado por su color, el prodigio de su savia y especificación como *arbor infelix*. <<

[292] Liu. 9, 11, 8. <<

[293] Plut. *Num*. 12. <<

[294] Cf. Plut. *Camil*. 17-18. Cic. *Off*. 1, 36: «Ac belli quidem aequitas sanctissime fetiali populi Romani iure praescripta *esc. Ex* quo intelligi potest nullum bellum esse iustum, nisi quod aut rebus repetitis geratur aut denuntiatum ante sit et indictum» (cf. Cic. *Off*. 1, 34-40). <<

[295] Liu. 1, 24, 4-9. <<

[296] Dice Servio, *Ad Aen*. 12, 120: «Verbena proprie est herba sacra, sumpta de loco sacro Capitolii, qua coronabantur

fetiales et pater patratus foedera facturi»; y un poco antes, *Ad Aen*. 12, 118-9: «La grama es verbena, por ser una hierba dedicada a Marte, ya que surge de la sangre humana vertida». «La *herba pura* que los feciales cogían *in arce,* según Livio 1, 24, 5, provenía sin duda solamente del *auguraculum*» [A. Magdelain, *L'auguraculum de l'Arx à Rome*: REL 47 (1969) 269]. <<

[297] Liu. 4, 30, 13-14; 7, 6, 7; 7, 9, 2; 9. 5, 1; 10, 12, 2-3; 31, 8; 36, 3. Cf. E. Müller, *Pater patratus quid significet*: Mn. N. S. 55 (192/) 386 s; J. Bayet, *La rôle du fécial et le cornouiller magique*: MEFR (1935) 29-76; Id., *Les sacerdoces romains et la prédivination impérial*: Bull. de l'Ac. Roy. de Belgique, Cl. des Lwett. XLI Bruxelles 1955, 453-527. Cf. Id., *Croyantes et rites dans la Rome Antique*, Paris 1971, pp. 9-43 y 275-336 respectivamente. <<

[298] Liu. 30, 43, 9. El cuchillo de sílex y los vasos sagrados se conservaban en el templo de Júpiter Feretrio. <<

[299] Liu. 9, 10, 6-11, 1, 9. <<

[300] Liu. 9, 5, 1-6. Los feciales no decidían por sí la paz ni la guerra, no eran más que ejecutores de la voluntad del senado; pero por la minucia de sus ritos, la solemnidad y el rigor con que realizaban sus actos de carácter sacerdotal daba a los tratados internacionales una base jurídica al mismo tiempo que religiosa. El tratado de paz, ratificado de esta forma, no comprometía a Roma con relación al otro pueblo. Puesto que el pacto era religioso, obligaba a cada una de las partes delante de sus propios dioses, que con frecuencia no eran los mismos (cf. Bouché - Leclercq, *Manuel des Institutions romaines*, Paris 1886, 543-44). <<

[301] Liu. 9, 8, 6. <<

[302] Cic. *Off*. 3, 109, donde habla también de un caso similar en Numancia. Y en *Har. Resp*. 43, dice que el pacto con los

numantinos resultó odioso al pueblo porque no había sido ratificado por el Fecial. La seriedad y responsabilidad con que los feciales ratificaban los tratados, hacía de ese acto uno de los más solemnes de Roma. Sarcásticamente imagina Cicerón que Verres procedía con la misma diligencia en su trato con los Mamertinos (cf. Cic. *Verr*. 5, 49). <<

[303] Cic. *Off*. 1, 36. Sobre el *ius Fetiale* es fundamental el libro de P. Catalano, *Linee del sistema sovranazionale romano*, 1965. <<

[304] Cf. Cic. *Off*. 3, 109; Seru. *Ad Aen*. 10. 14, y *Ad Aen*. 7, 693. <<

[305] Seru. *Ad Aen*. 9, 33; 10, 14; 12. 206; Liu. 1, 24. 6. <<

[306] Seru. *Ad Aen*. 12, 120. <<

[307] Varr. *L. L.* 5, 85. <<

[308] Plin. *N. H.* 18, 2, 2. <<

[309] Gell. 7, 7, 8. <<

[310] Plin. *N. H.* 18, 2, 2. Sobre la diosa honrada directamente por los Arvales, cf. supra, *Dea Dia*. Sobre el lugar del culto y el ceremonial seguido se ha investigado mucho, cf. De Rossi, *Vicende degli atti dei fratelli Arvalli*, Ann. dell’Ist. Arch (1858) 54 s; Pellegrini, *Gli edifizi del collegio dei fratelli Arvali nel luco della Dea Dia*, Roma 1865; G. Henzen, *Acta fratrum Arualium*, Berlin 1874; Gaetani-Lovatelli, *I fretri arvali e il loro santuario*, Varia, Roma 1905, 123-1249; O. Marucchi, *Scoperta di una tavola arvalica negli scavi dell’antica basilica di S. Crisogono in Trastevere*, Not. Scav. 1914, 464-478; N. Turchi, *II rituale degli Arvali*, en Sag. di Stor. d. Religioni, Foligno 1924, 153 180. El mejor estudio sobre este asunto, después del de G. Henzen, arriba citado, es sin duda el de J. Scheid, *Les Frères Arvales. Recrutement et origine sociale sous les empereurs Julio-claudiens*, pref. de R. Schilling, Paris 1975. En la primera parte examina los documentos de los reinados

de Augusto, Tiberio, Calígula, Claudio y Nerón. En la segunda estudia el reclutamiento de los hermanos Arvales tal como funcionaba bajo los diferentes reinados; y en la tercera estudia la función política del colegio. Augusto restauró el colegio procedente de los tiempos de Rómulo. En él fundió gran parte de la nobleza romana unida en un mismo deseo: en él reunió antiguos partidarios de Pompeyo, republicanos, simpatizantes de Antonio y a sus propios adictos. Con ello buscaba Augusto formar un colegio de conciliación nacional, que debía contribuir al apaciguamiento de los espíritus. La misión del colegio no era sólo por los *arua*, sino también por la prosperidad de la familia imperial. <<

[311] Dice Catón que pata que sea lícito cortar los árboles de un bosque sagrado, es preciso ofrecer antes un sacrificio expiatorio, cf. Plin. *N. H* 28, 47. Las ceremonias de los Arvales, lo mismo que las de los Lupercos y los Saliares, llenas de rasgos mágicos, pero ya no sentidas así a finales de la República, parecían anticuadas y ridículas. Todo ello indica la antigüedad de estos sacerdocios. En la historia de la religión romana, la persistencia de estos ritos y colegios sacerdotales, que no tienen prácticamente ningún fin determinado, es una prueba palmaria del interés de conservar intactos los viejos ritos y las tradiciones religiosas, aunque se las considere carentes de un contenido real. <<

[312] *Furere*, o fu fere. <<

[313] *CIL*. I^2, 2; VI, 2104. En una plancha de mármol, encontrada en Roma, en el Vaticano en 1778, sobre la cual está grabado el protocolo de una reunión de los doce hermanos *Aruales* en el año 218 d. C. de la que hemos sacado las noticias ofrecidas. El canto sumamente arcaico remonta sin duda a los tiempos de la fundación de este colegio. Pero en el tiempo en que se efectúa esta inscripción ya no lo entendía

nadie. Ni siquiera se conocía el alfabeto en que estaba escrito. Ello es motivo de que al grabarse en la inscripción se hiciera con faltas de todo género, con confusiones, con errores, de forma que hoy, a pesar de los esfuerzos de los filólogos y de los lingüistas, las interpretaciones ofrecidas son puramente conjeturales. Lo único que se sabe con certeza es que se trata de la letra que sostenía la música a cuyo aire danzaban en secreto los Arvales y que su ritmo es ternario. <<

[314] Varr. *L. L.* 5, 86 y 6, 13. Fest. 75, 27 L. <<

[315] Ouid. *Fast*. 2, 13 y 34. <<

[316] Ouid. *Fast*. 2, 277-8. <<

[317] Cf, Cic. *Ad Q. fr*. 2, 11, 4; escrita el día 15 de febrero: *Hodierni diei res gestas Lupercalibus habebis*. Ouid. *Fast*. 2, 267, les asigna el *tertia post idus*, es decir, el 17, cosa que se explica porque los junta a la *februatio* (Varr. *L. L.* 6, 13), que era el día destinado a la purificación de la ciudad, que hacían también los Lupercos, según Varr. *L. L.* 6, 34; cf. D. Porte, *Le témoignage de Varron et de Verrius Flaccus sur les Luparcales*: REL 54 (1976) 55-60. <<

[318] Liu. 1, 5, 1-3. <<

[319] Ouid. *Fast*. 2, 381-424. <<

[320] El ir desnudos lo atribuye Ovidio al género de vida agreste que se llevaba en el mundo antes del reinado de Júpiter, *Fast*. 2, 289-99; y como Rómulo y Remo llevaron, también una vida pastoril, los presenta también desnudos, *ib*. 365 80. <<

[321] Ouid. *Fast*. 5, 101-2: «Semicaper, coleris cinctutis, Faune, Lupercis, cum lustrant celebres uellera secta uias». En *Fast*. 2, 283-88, se pregunta: ¿por qué van desnudos? y responde: «porque el dios Pan gusta de correr desnudo por los altos montes y de perseguir a las fieras dañinas para los

ganados; por tanto, sus ministros deben ir también desnudos, porque los vestidos estorban para correr». <<

[322] Val. Max. 2, 2, 9. <<

[323] Varr. *L. L.* 6, 34. <<

[324] Ouid. *Fast*. 2, 445. <<

[325] Iuuenal. 2, 142. <<

[326] Plut. *Caes*. 61. <<

[327] Ouid. *Fast*. 2. 425-52; Seru. *Ad Aen*. 8, 343; 663. <<

[328] Sueton. *Caes*. 76; Paul. Fest. 78, 2; 308 6. <<

[329] Cic. *Cael*. 26. <<

[330] Cf. Cic. *Phil*. 2, 84-87; 3, 12; 13, 31 y 41. <<

[331] Sueton. *August*. 31. Estas fiestas fueron suprimidas en el año 44 a. C., pero Augusto las restableció muy pronto. <<

[332] *Monum. Ancvr*. 2, 18; Suet. *Aug*. 100, 2. <<

[333] Liu. 33, 42, 1; Cic. *De Or*. 3, 73. <<

[334] Dio Cass. 43, 51. <<

[335] Gell. 1, 12; Luc. 1, 602; Plin. *Ep*. 2, 11; *Inscript*. Orelli, 2365. <<

[336] Inscript. Orelli, 2264. <<

[337] Paul. Fest. 78, M. = 68, 26 L. <<

[338] Cic. *De Or*. 3, 73. <<

[339] Cic. *De Har. Resp*. 21. <<

[340] Dio Cass. 51, 1; cf. G. Pascal, *De lectisternis apud Romanos*: Riv. Philol. 22 (1893) 270-340. <<

[341] Arnob. 7, 32. <<

[342] Cic. *De Or*. 3, 73. <<

[343] Virg. *Aen*. 7, 175; 8, 175. <<

[344] Liu. 23, 30, 16-17. <<

[345] Liu. 25, 2, 10: «Ludi plebeii per biduum instaurati et Iouis epulun fuit ludorum causa». <<

[346] Val. Max. 1, 7, 4. <<

[347] Val. Max. 2, 1, 2. <<

[348] Agust. *Ciu. Dei*, 6, 10, 2. <<

[349] Dion. Hal. 2, 23. <<

[350] Dio Cass. 39, 30; Gell. 12, 8, 2-4. <<

[351] Suet. *Aug*. 35. <<

[352] Séneca, *Ep*. 95, 72. <<

[353] Cic. *Mur*. 77; Val. Max. 7, 5, 1; Séneca, *Ep*. 15, 72. 98, 13. <<

[354] Cic. *Brut*. 75. <<

[355] Dion. Hal. 2, 23. <<

[356] Martial. 12, 48, 11-12:

«Non Albana mihi sit comissatio tanti
nec Capitolinae pontificumque dapes». <<

[357] Dio Cass. 55, 2, y 8; 59, 8; 57, 2. <<

[358] Dio Cass. 57, 12; 59, 11. <<

[359] Liu. 33, 42, 1. <<

[360] Cic. *Har. Resp*. 21: «Ludi, libationes, epulaeque ludorum - uosque pontífices, ad quos epulones Iouis Optimi Maximi, si quid est praetermissum aut commissum adferunt, quorum de sententia illa eadem renouata atque instaurata celebrantur». <<

[361] Había *decemuiri agris metiendis diuidundisquc; decemuiri legibus scribundis*, los que escribieron las XII Tablas; *decemuiri slitibus indicandis*, etc. Por eso hay que distinguirlos con la indicación de su cometido característico: *d. uiri sacris faciundis*. <<

[362] Dion. Hal. 4, 62; Liu. 3, 10, 6-7; Varr. L. L. 7, 88: «et nos dicimus Vuiros Graeco ritu sacra, non Romano facere»; y

Livio, 25, 12, 10: «decemuiri Graeco ritu hostiis sacra faciant». <<

[363] Dion. 4, 62; Val. Max. 1, 1, 13. <<

[364] Liu. 6, 37, 12. <<

[365] Liu. 6, 42, 2. <<

[366] Liu. 10, 60, 5-7. <<

[367] Tac. *Ann*. 3, 64. <<

[368] Liu. *Epit*. 89. <<

[369] Cf. sobre los augures supra p. 295; pontífices, p. 305. <<

[370] Cic. *Leg. Agr. 2,* 18; Suet. *Nero*, 2, 1: «Vt igitur paulo altius repetam, atauus eius Cn. Domitius in tribunatu pontificibus offensior, quod alium quam se in patris sui locum cooptassent, ius sacerdotum subrogandorum a collcgiis ad populum transtulit». <<

[371] *Rhet. ad Herenn*. 1, 11. <<

[372] Cic. *Leg. Agr*. 2, 18. <<

[373] Tac. *Ann*. 1, 15. <<

[374] Tac. *Ann*. 3, 19: «Caesar auctor senatui fuit Vitellio atque Vcranio cerdotia tribuendi». <<

[375] Henzen, *Act. fratr. Arual*. 65, col. 1. <<

[376] Plin. *Ep*. 4, 8 y 2, 1. <<

[377] Algo similar a lo que sucede en la provisión en las diócesis de Vicario capitular *sede uacante*, el cabildo tiene derecho a nombrar al vicario capitular, pero no es raro que se interfiera la nunciatura y lo nombre por su cuenta. <<

[378] Lamprid. *Alex. Seu*. 49. <<

[379] *CIL*. I, 442. Von Domasezewski, *Der Festgesang des Horaz auf die Begründung des Principáis*: Abgandl. zur Gesch. der röm. Relig. 111; F. Altheim, *Almus Sol*: NJW (1932) 141; A. Piganiol, *Jeux séculaires*: REA (1936) 219 ss.; H.

Wagenvoort, *De Horati carminis saecularis compositione*: M. 3 ser. IV, 1936, 143; L. Hermann, *A propos du chant séculaire d'Horace*: REL (1937) 308 s. <<

[380] Liu. 10, 8, 2-3. <<

[381] Dion. Hal. 4, 62. <<

[382] Lactant. *Diu. Inst*. 1, 6, 21. <<

[383] Seru. *Ad Aen*. 6, 72. <<

[384] Liu. 25, 1 y 12. <<

[385] Seru. *Ad Aen*. 6, 70, 72; Liu. 5. 14, 4; 22, 9, 8-9; 10, 1-9; 57, 2-4. Según R. Bloch, *La divination romain et les livres sibyllines*: REL 40 (1962) 118-120 el valor de los libros sibilinos en el paganismo greco-romano es excepcional, y piensa que se trata de un conjunto de prescripciones de carácter etrusco y que la analística romana ha encontrado en la persona de las sibilas un elemento de explicación propio para satisfacer al amor propio nacional. <<

[386] Dion. Hal. 4, 62. <<

[387] Dion. Hal. ib.; Tac. *Ann*. 6, 12; Lactant. 1, 6, 11 y 14. <<

[388] Suet. *Aug*. 31; Dio Cass. 54, 17. <<

[389] Ammian. Marcel. 23, 3 indica que estuvieron también expuestos en otro incendio del templo, pero socorros bien dirigidos los salvaron. <<

[390] Dio Cass. 57, 18. <<

[391] Cic. *Diu*. 2, 54; Dion. Hal. 4, 62 dice que gracias a la redacción en acrósticos podían reconocerse las partes interpoladas; Tibul. 2, 5, 15-16. <<

[392] Lactant. 1, 6. <<

[393] De ello habla Ouid. *Met*. 14. 104 ss; Seru. *Ad Aen*. 6, 321: «Sibyllam Apollo pío amore dilexit, et ei obtulit poscendi quod uellct arbitrium. Illa hausit arenam manibus, et longam uitam poposcit. Cui Apollo respondit, id posse fieri si

Erythraeam insulam, in qua habitabat, relinqueret, et eam numquam uideret. Profecta igitur Cumas tenuit, et illic defecta corporis uiribus, uitam in sola uoce retinuit. Quod cum ciues eius adnouissent, siue inuidia siue miseratione commoti, ei epistolam miserunt, creta antiquo more signatam, quae uisa terra, nam erat de eius insula, in mortem resoluta est. Vnde nonulli dicunt hanc esse quae Romana fata scripsit; quod incenso Apollinis templo inde Romam allati sunt libri unde haec fuerat». <<

[394] Cic. *Diu*. 2, 110-11. <<

[395] Cf. Suet. *Caes*. 79; la noticia sobre César la da como reciente Cicerón en *Alt*. 13, 44, escrita en 20 de junio del 45 a. C. <<

[396] Cic. *Diu*. 2, 112. <<

[397] Gell. 1, 19, 1-9; Plin. *N. H*. 13, 13, 27 dice que a Tarquinio el Soberbio no se le ofrecieron desde el primer momento más que tres libros, y que la Sibila quemó dos, pero el tercero lo compró el rey, lo depositó en el Capitolio y pereció en el incendio del mismo en tiempos de Sila. <<

[398] Gell. 1, 19, 10-11. <<

[399] Seru. *Ad Aen*. 6, 321, cf. supra n. 393. <<

[400] En Tácito, *Ann*. 6, 12 vemos una referencia a la preocupación de Augusto por los libros sibilinos, pero no aparece claro el concepto que el historiador tiene formado de esta última colección, R. Bloch, *La Divination romain et les livres sibyllins*: REL 40 (1962) 118-120, defiende la tesis de que los libros sibilinos contienen gran elemento etrusco, pero que el analista romano ha encontrado en la persona de las Sibilas un elemento de explicación muy adaptado para satisfacer el amor propio nacional. <<

[401] Cf. Cic. *Nat. D*. 2, 10; en cambio en *Diu*. 2. 110: *Sibyllae uersus obseruans, quos illa furens fudisse dicitur*. Cicerón,

como es sabido, en su primer libro *De Diuinatione* propone la teoría estoica sobre los presagios, sueños proféticos, etc., que ciertamente manifiestan la voluntad de los dioses y la realidad de que el hombre llega a su interpretación. Con relación a los vaticinios de la Sibila dice que ron verídicos porque los que vaticinan movidos, por un furor divino, como la Sibilia Eritrea (*Cumaea*) presienten el futuro y emiten sus profecías excitados por un instinto e inspiración divina (*Diu*. 1, 34); a la Sibila la movía una fuerza divina infundida por la divinidad en la naturaleza humana (*ib*. 79). En su segundo libro emite su parecer, criticando la sentencia estoica, expuesta por su hermano Quinto en el primero: ¿Qué autoridad tiene ese furor que llamáis divino, de suerte que lo que no ve esa persona estando en sus sentidos, lo capte estando fuera de sí? ¿Cómo es posible que quien pierde los sentidos humanos pueda lograr la inteligencia divina? *Sibyllae uersus obseruamus, quos illa furens fudisse dicitur (Diu.* 2. 110). No es cierto que esos vaticinios emitidos en forma ambivalente y que pueden acomodarse a diversos sentidos estén expuestos por una persona furiosa, sino muy en su razón y muy artificiosamente (*ib*. 2, 111). *Hoc scriptoris est, non furentis, adhibentis diligentiam, non insani (ib*. 112). <<

[402] *Quotiens senatus decemuiros ad libros ire iussit!* (Cic. *Diu*. 1, 97) y casi siempre coinciden las predicciones de la Sibilia con la respuesta de los arúspices (*ib*. 1, 98). Cf. también Liu, 5, 13, 5-6; 21, 62, 6-11; 22, 1, 16-20. <<

[403] Liu. 22, 10, 9; cf. también Cic. *Verr*. 4, 108; cf. G. Pascal, *De lecisternis apud Romanos*: Riv. Philol. 22 (1893) 270-340; L. Halkin. *La supplication d'action de grâces chez les romains*, Liège 1953. <<

[404] Varr. en Lactant. 1, 6; Tibul. 2, 5, 59. <<

[405] *CIL*. I, 1438-1454. <<

[406] Cic. *Diu*. 2, 85-87. <<

[407] Suet. *Caes*. 79, 3; Cic. *Diu*. 2, 110-112; *Att*. 13, 44 donde da la noticia a su amigo. <<

[408] Cf. Cic. l. c. <<

[409] Varr. *R. R.* 1, 1; Liu. 22, 9, 8-10. <<

[410] Liu. 27, 37 entero. <<

[411] Liu. 22, 9, 7-9 reconocido así por el dictador Q. Fabio Máximo. <<

[412] Dion. Hal. 4, 62. Vopisco nos presenta un caso en que el senado encarga a los quindecinviros la consulta de los libros sibilinos, que puede recordarnos otros casos anteriores de la misma decisión. «Praetor urbanus dixit: 'Referimus ad uos, patres conscripti, pontificum suggestionem et Aureliani principis litteras, quibus iubetur ut inspiciantur fatales libri, quibus spes belli terminandi sacrato deorum imperio continetur. Scitis enim ipsi, quotiescumque grauior aliquis exstitit motus, eos semper inspectos, neque prius mala publica esse finita quam ex iis sacrificiorum proccessit auctoritas'» (Fl. Vopisc., *Diuus Aurelian*. 19, 1). Luego sigue la sentencia del *princeps senatus* abundando en la misma idea. En el cap. 20 trae la carta del emperador Aureliano, rogando que consulten los libros sibilinos, indicando la fe que él tenía en sus palabras, así lo hicieron siempre en sus apuros nuestros mayores. <<

[413] Macrob. 1, 8, 2; 3, 6, 17; Scru. *Ad Aen*. 8, 276. <<

[414] Macrob. 1, 6, 13. <<

[415] Liu. 5, 13, 4-6; 7, 27, 1. <<

[416] Liu. 5, 13, 4-6. <<

[417] Liu. *Epit*. 49; Hor. *Carm. Saec*. <<

[418] Tac. *Ann*. 11, 11; Hor. *Carm. Saec*. 70. <<

[419] *CIL*. VI, 877. <<

[420] Liu. 10, 8, 2. <<

[421] Seru. *Ad Aen*. 3, 322; 6, 321; Virg. *Aen*. 6, 36; Pausan. 10, 12, 1. <<

[422] Liu. 22, 10, 9-10. <<

[423] Liu. 29, 10, 4-6. <<

[424] Liu. 29, 14, 5-14: «Populus frequens dona deae in Palatium tulit, lectisterniumque et ludi fuere, Megalesia appellata»; Varr. *L. L.* 6, 15; Cic. *Har. Resp*. 24; Paul. Fest. 112, 4 L. <<

[425] Stat. Silu. 1, 2, 147. <<

[426] Lucan. 1, 599. <<

[427] *CIL*. X, 3698, cf. Boissieu, *Inscript. de Lyon*, 24: «(Q. Samius Secundus) ab XV uiris occabo et corona exornatus». <<

[428] Vopisc. *Aurelian*. 18-21. <<

[429] *CIL*. VI, 1698. <<

[430] Rutil. Namat. *Itiner*., 2, 51-56; Prudent. *Apoth*. 439-440: «No borbollean ya entre espumarajos los hados contenidos en los libros sibilinos el sacerdote de Apolo… mudos quedan también los oráculos de Cumas»… <<

[431] Cf. Liu. 1, 18, 4: «disciplina tetrica ac tristi ueterum Sabinorum»; Tac. *Ann*. 1, 54: «ut quondam T. Tatius retinendis Sabinorum sacris sodales Titios instituerat»; *Hist*. 2, 95. <<

[432] Cf. Suet. *Aug*. 31: «sacerdotum et numerum et dignitatem ausit»; August. *Monum. Ancyr*. 4, 6. <<

[433] Varr. *L. L.* 5, 85. <<

[434] Isidor. *Orig*. 12, 7, 62; cf. Seru. *Ad Ecl*. 1, 58: «quas uulgus Titas uocat». <<

[435] Cic. *Har. Resp*. 14; cf. *Dom*. 1: «Cum multa diuinitus a maioribus nostris inuenta atque instituta sunt, tum nihil praeclarius quam quod eosdem et religionibus deorum immortalium et summae rei publicae praeesse uoluerunt, ut amplissimi et clarissimi ciues rem publicam bene gerendo religiones, religiones sapienter interpretando rem publicam conseruarent. Quod si ullo tempore magna causa in sacedotum populi Romani iudicio ac potestate uersata est, haec profecto tanta est, ut omnis rei publicae dignitas, omnium ciuium salus, uita, libertas, arae, foci di penates, bona, fortunae, domicilia uestrae spientiae, fidei, potestati commissa creditaque esse uideantur». <<

7. Los dioses itálicos recibidos en Roma

[1] Liu. 5, 22, 4-6. <<

[2] Cic. *Diu. 2;* cf. *Har. Resp*. passim. <<

[3] Cic. *Diu*. 1, 98. <<

[4] Ouid. *Fast*. 4, 71; Fest. s. v. «Tuscus». <<

[5] Cf. M. Ferdinando Castagnoli; Studi e Mat. di stor. d. religioni, 30 (1959) 109-117; St. Weinstock, *Two Archaic Inscriptions from Latium*: JRS 30 (1960) 112-114. <<

[6] Seru. *Ad Aen*. 12, 139. <<

[7] Hor. *Od*. 1, 12, 25; Cic, *Nat. Deor*. 3, 21; Tertul. *De Spectat*. 8; Lactan. *Inst. Diu*. 1, 10. <<

[8] Hor. *Od*. 1, 3, 2. <<

[9] Liu. 2, 19 y 20; Dion. Hal. 5, 13; Plut. *Paul. Aem*. 25; Floro, 1, 2, 4; Cic. *Nat. D.* 3, 11-13; cf. Marta Sordi, *La leggenda dei Dioscuri nella bataglia della Sagra e di Lago Regillo*, en *Contributi dell'Istit. di Storia Antica I*, Univ. Catol., Milano 1972, 47-70. <<

[10] Liu. 2, 42. <<

[11] Dion. Hal. 6, 13; Plin. *N. H.* 15, 5, 1; Val. Max. 2, 2, 9. <<

[12] Dion. Hal. 1, 68. <<

[13] Cic. *Nat. D.* 3, 53; Orelli, *Inscript. Lat*. 1564; 1571, etc. <<

[14] Orelli, *ib*. 4235; 5663; 5735. <<

[15] Cf. M. R. Schilling, *Les Castores romains à la lumière des traditions Indo-européennes*, Coll. Lat. 45, 1960, 177-192. Proper. 3, 14, 17-18; 2, 7, 16; 2, 26, 9. <<

[16] Cf. esta obra, vol. I, 32, 17. <<

[17] Plut. *Flamin*. 12. <<

[18] Cic. *Nat. D.* 3, 11-12; *ib*. 2, 6; Dion. Hal. 4, 18; Plut. *Paul. Em*. 26. <<

[19] Floro, 3, 3, 20. <<

[20] Dio. Cass. 61, 61. <<

[21] Hor. *Od*. 1, 3. <<

[22] Hor. *Od*. 1, 17, 10. <<

[23] Amm. Marcel. 19, 272-3. <<

[24] Hor. *Od*. 1, 3, 2; 1, 12, 27; 4, 8, 34. <<

[25] Séneca, *Quaest. Nat*. 1, 1, 2; Cic. *Aratus*, v. 331 que los identifica con la constelación de los Gemini, como Higino, en *Astron*. lib. 3, s. v. «geminí». <<

[26] Cic. *Pro Quinct. 17*. <<

[27] Séneca, *Const. Sap*. 13. <<

[28] Iuuenal. 14, 268-272. <<

[29] Gell. 11, 6: *Edepol! < et deus Pollux; o Aedepol! < per aedem Pollucis*. <<

[30] *CIL*. I, 377. <<

[31] Urlichs, *Codex Urbis Romae*, 122: Journ. d. Savans, 1888, 163-64. <<

[32] *Histoire des Croisades* III, 151. <<

[33] Montalemberg, *Les Moins d'Occident* IV, 375. <<

[34] Varr. *L. L.* 5, 68: «Luna, uel quod sola lucet noctu. Itaque ea dicta Noctiluca in Palatio: nam ibi noctu lucet templum. Hanc ut Solem Apollinem quidam Dianam uocant, et hinc quod Luna in altitudinem et latitudinem simul it, *Diuiana* apellata. Hinc Epicharmus Ennii Proserpinam quoque apellat, quod solet esse sub terris. Dicta Proserpina, quod haec ut serpens modo in dexteram modo in sinisteram partem late mouetur». <<

[35] Varr. *R. R.* 1, 37, 3. <<

[36] Cic. *Nat. Deor*. 2, 69. <<

[37] Cic. *Nat. D.* 2, 68. <<

[38] Varr. *L. L.* 5, 74. <<

[39] Liu. 27, 4, 12. <<

[40] Hor. *Od.* 1, 21, 6; *Carm. Saec.* 69. <<

[41] Plin. *N. H.* 16, 91; cf. A. Alföldi, *Diana Nemorensis*: Amer. Journ. of Archeol. 64 (1960) 137-177; A. E. Gordon, *The cults of Aricia*, Berkeley 1934. <<

[42] Ouid. *Fast.* 3. 265; 6, 735; *Met.* 15, 537; Seru. *Ad Aen.* 7, 516. <<

[43] Ouid. *Ars Am.* 1, 259-263; cf. A. Merlin, *L'Aventin dans l'Antiquité*, 1906, 204, n. 4. <<

[44] Ouid. *Ars Am.* 1, 260. <<

[45] Virg. *Aen.* 7, 760 y Servio en este lugar; Ouitl. *Met.* 15, 544; cf. 15, 497-546; *Fast.* 3, 269; 6, 747; y Estacio, *Silu.* 3, 1, 57. <<

[46] Virg. *Aen.* 7, 778-779; Ouid. *Fast.* 3, 266. <<

[47] *CIL.* V, 5648. <<

[48] Ouid. *Fast.* 3, 272-273; Stat. *Silu.* 3, 1, 55; Propert. 2, 32, 9. <<

[49] Stat. *Silu.* 3, 1, 55-59; Tibul. 4, 3, 5-6, y 19-20. <<

[50] Sil. Ital. *Pun.* 13, 219. Según Festo 503, 14, *Tifata* significa *ilicata*. es decir «bosque de encinas». <<

[51] Vell. Paterc. 2, 25; Plut. *Sila*, 6; *CIL.* I, 369. <<

[52] Inscript. Reg. Neapol. 3920; 3633; 3634; *CIL.* X, 3795; 3796. <<

[53] Liu. 1, 48, 6. <<

[54] Plut. *Quaest. Rom.* 3. <<

[55] Cic. *Har. Resp.* 32. <<

[56] Cic. *ib.* 32; Propert. 4, 8, 29. <<

[57] Varr. *L. L.* 5, 43; Liu. 1, 45; Dion. Ilal. 4, 26; *CIL.* III, 1933. No se niega la antigüedad de este templo e incluso se

admite que se erigió durante la monarquía, pero, como dice A. Merlin, *L'Aventin dans l'Antiquité*, 1906, 215, todo lo que nosotros podemos afirmar es que la traslación del culto de Diana Aricina aconteció antes de. la segunda mitad del siglo IV a. C. <<

[58] El templo de Diana en el Aventino no era un templo sucursal sino el substitutivo del santuario federal de Aricia, y era común a todos los latinos, cf. A. Alföldi, *II santuario federale di Diana sull'Aventino e il tempio di Ceres*: Studi e Met. di st. d. religioni 32 (1961) 21-39; R. Schilling, *Une victime des vicissitudes politiques: La Diane Latine*, Coll. Lat. 70, 1964, 650-667. <<

[59] Plu. Quest. *Rom*. 100; Martial. 12, 67; *CIL*. I, 348; 399. <<

[60] Plut. *Quaest. Rom*. 100. <<

[61] Liu. 1, 21, 3; Plut. *Numa*, 13. <<

[62] Varr. *L. L.* 5, 43. <<

[63] Liu. 1, 45, 3. <<

[64] Liu. 1, 45, 3-7. <<

[65] Liu. 5, 13; Dion. Hal. 12, 9. <<

[66] Catul. 24; Hor. *Carm. Saec*. 15; *Od*. 3, 22; Varr. *L. L.* 5, 74. <<

[67] Pseud. Acr. *a Hor. Sat*. 1, 5, 24. <<

[68] Virg. *Aen*. 7, 800. <<

[69] Plin. *N. H.* 2, 146. <<

[70] Liu. 26, 11, 9. <<

[71] Plin. *N. H.* 7, 2. <<

[72] Seru. *Ad Aen*. 11, 785-788, Virigilio dice: «Freti pietate: sed Vatro ubique expurgator religionis ait quum, quoddam

medicamentum describeret: ut solent Hirpini qui ambulaturi per ignes medicamento plantas tingunt». <<

[73] *CIL*. I², 335. <<

[74] Liu. 1. 30, 5; Dionis. 3, 32, 1. <<

[75] Liu. 36, 11, 8-9. <<

[76] Liu. 32, 26. <<

[77] Seru. *Ad Aen*. 8, 564; cf. Liu. 22, 1, 18; *CIL*. VI, 147: «Hedone. M. Grassi Ancilla. Feroniae»; cf. Seru. *Ad Aen*. 7, 789. <<

[78] De *Far-farina*, como quiere Dionisio, 2, 49; cf. Mannhardt, *Antike Wald und Feldkulte* II, 227 s. <<

[79] Cf. Seru. *Ad Aen*. 7, 564: «Feronia mater». <<

[80] Varr. en S. Agust. *Ciu. Dei*, 4, 9 y 7, 20. <<

[81] Seru. *Ad Aen*. 8, 564. <<

[82] Liu. 26, 11, 8-11. <<

[83] Varr. *R. R.* 1, 1, 6; Colum. 10, 311. <<

[84] Liu. 21, 62, 8, en el año 218 a. C. <<

[85] Ouid. *Fast*. 6, 569; Val. Max. 1, 8, 11. <<

[86] Cic. *Leg*. 2, 28; Ouid. *Fast*. 6, 679 ss; Varr *L. L.* 6. 7. <<

[87] Cic. *Leg*. 2, 28; Ouid. *Fast*. 6, 777 «plebs colit hanc». <<

[88] Cic. *Fin*. 5, 70; Ouid. *Fast*. 6, 774 ss. <<

[89] Liu. 10, 46, 14; Varr. *L. L.* 6, 17; Dion. 4, 27; Ouid, *Fast*. 6, 783. <<

[90] *CIL*. VI, 167-169. <<

[91] Liu. 29, 36, 8; 43, 13, 5. <<

[92] Liu. 34, 53; 42, 3; Val. Max. 1, 1, 20. <<

[93] Cic. *Leg*. 2, 28. <<

[94] Plut. *Mar*. 26. <<

[95] Cic. *Pro Marcel*. 6; Propert. 3, 7; 32. <<

[96] Agust. *Ciu. Dei*, 4, 18; sobre la *Fortuna Muliebris, ib*. 4, 19; Tertull. *Ad Nat*. 2 11, 11. <<

[97] *CIL*. XIV, 2862 del s. III a. C. <<

[98] *CIL*. XIV, 2868. <<

[99] Cic. *Diu*. 2, 85. <<

[100] Liu. 1, 7; Lactant. *Diu. Iust*. 1, 9; cf. J. Bayct, *Les origines de l'Hercule Romain*, Paris 1926; Id., *Étude critique des principaux monuments relatifs à l'Hercule Étrusque*, Paris 1926. <<

[101] Liu. 5, 13; cf. J. Toutain, *Observations sur le culte d'Hercule à Rome*: REL 6 (1928) 200-212; G. H. Hallam. *Notes of the cult of Hercules Victor*: JRS 21 (1931). <<

[102] Gell. 11, 6, 1. <<

[103] Verr. Flacc, en Seru. *Ad Aen*. 8, 203: «Solus Verrius Flaccus ait Garanum fuisse pastorem magnarum uirium, qui Cacum adflixit; omnes autem magnarum uirium apud ueteres Hercules dictos». <<

[104] Seru. *Ad Aen*. 8, 51. <<

[105] Virg. *Aen*. 7, 655 con el comentario de Servicio; cf. M. Piot, *Hercules chez les poètes du 1.er siècle après J.-C.*: REL 43 (1965) 342-357. <<

[106] *CIL*. VI, 224; 226; 227; 320-325. <<

[107] Dion. 1, 39 ss; Liu. I, 7, 12-16; Virg. *Aen*. 8, 190; Tac. *Ann*. 12, 24; Seru. *Ad Aen*. 8, 571. <<

[108] Liu. 1, 7, 14; 9, 29, 9-11; Val. Max. 1, 1, 17. <<

[109] Cf. Macrob. *Saturn*. 3, 1, 3; Cic. Dom. 134; Val. Max. 1, 1, 17; Tacit. *Ann*. 12, 24, donde describe los límites de esta ciudad. <<

[110] Plin. *N. H*. 10, 29, 41. <<

[111] Tac. *Ann*. 15, 41. <<

[112] *CIL*. IX, 2320; 4192. <<

[113] Varr. *L. L.* 6, 54 (= iuuencam). <<

[114] Liu. 1, 7; Varr. *ib*.; Seru. *Ad Aen*. 3, 407; 8, 288. <<

[115] Seru. *Ad Aen*. 8, 278: «Legitur in libris antiquis, Herculem ad Italiam ingens ligneum poculum attulisse, quo utebantur in sacris: quod nec carie consumeretur, pice oblitum conseruabatur: cuius magnitudinem significat dicendo 'impleuit dextram scyphus'». <<

[116] Plut. *Quaest. Rom*. 90. <<

[117] Seru. *Ad Aen*. 8, 269: «(Eis) qualiter se coli uellet (Hercules) ostendit: scilicet ut mane et uespere ei sacrificaretur. Perfecto itaque matutino sacrificio, quum circa solis occar sum essent sacra repetenda, Potitius prior aduenit, Pinarius postea…». <<

[118] Varr. 6, 54. <<

[119] Virg. *Aen*. 8, 176; 178; Gell. 11, 6; Propert. 5, 9, 69. <<

[120] Dion. Hal. *4, 21, 1*. <<

[121] Varr. *L. L. 5,* 64. <<

[122] Plin. *N. H.* 34, 33, 23. <<

[123] Liu. 10, 23, 3. <<

[124] Macrob. *Saturn*. 3, 6, 1. <<

[125] Ouid. *Fast*. 6, 209. <<

[126] Plin. *H. H.* 36, 4, 4; y ya Enn. *Ann*. fr. 237 Warm.: «Poeni suos soliti puellos». <<

[127] Macrob. 1, 7, 31. <<

[128] Seru. *Ad Aen*. 8. 275; Macrob. 3. 12, 5 v 6; *CIL*. VI. 2819. <<

[129] *CIL*. VI, 288; 295; 297; 309; 310. <<

[130] Liu. 22, 1, 10; Seru. *Ad Aen*. 7, 697; *CIL*. 1563-1573. <<

[131] *CIL*. VI, 237; III, 1572. <<

[132] *CIL*. VI, 336. <<

[133] Fest. 284; Macrob. 2, 2, 4. <<

[134] Hor. *Ep*. 1, 1, 5. <<

[135] Cf. Macrob. 1, 12. <<

[136] Cf. Corn. Labeón en Macrob. 1, 12, 19: «Maiam… Terram esse hoc adeptam nomen a magnitudine sicut et Mater magna in sacris uocatur». <<

[137] Plac. *C. G. L.*, V, 82, 83; cf. Varr. *L. L.* 6, 33. <<

[138] Macrob. 1, 12, 21: «Maiae id est terrae»; ib. 29: «Maiam eandem esse et Terram et Bonam Deam». <<

[139] «Maia Vulcani» se lee en los libros de los sacerdotes, Macrob. 1, 12, 19; Gell. 13, 23, 2. <<

[140] Liu. 2, 21, 7; *CIL*. I, 393-94. <<

[141] Cf. M. Lejeune, *Vénus romaine et Vénus osque* (Hommages à J. Bayet), 393-400; Hermes 93 (1965) 233-243, analiza la tesis de R. Schilling, *La religion romaine de Vénus*, Paris 1954, sobre todo en lo concerniente al antiguo neutro **uenos*. Sobre la relación de *uenus-uenerari* encontramos muy sugestiva la hipótesis de Karel Cupr, *Haristeria Francisco Novotny*, Praha 1962, 111-115, que vamos a extractar aquí. *Venerari* relacionado también con *uenia* «favor, gracia concedida por los dioses», según Ernout y Schilling tendrá como sentido original «practicar el encanto religioso», «seducir a los dioses para obtener…» porque *uenus* es la fuerza misteriosa de los encantamientos. El nombre neutro *uenus*, que es la base de *uenerari* significa la acción de procurarse, de adquirir el favor divino, no por la magia, sino por el encanto de la oración humilde. Los viejos romanos conocidos por su piedad, y su respeto a la divinidad, atraen a los dioses únicamente por sus sinceras y humildes súplicas. *Venerari* para ellos significa, pues, «procurarse el favor de los

dioses», obtener la paz de los dioses por medio de las súplicas. Es muy elocuente la relación que hay entre *uenerari, precor* y *uenia* en la antigua fórmula de Liv. 8. 9, 6-7 y en la súplica de Camilo ante Veyes en Macrob. 3, 9, 7-8. De obtener el favor de los dioses por medio de súplicas fácilmente se pasa a obtener ese favor por la veneración y luego el sentido de «venerar». El paso del sentido original del nombre *uenus* al sentido de «gracia, encanto», podría explicarse así: *Venus* del sentido de adquirir el favor divino, ha pasado a la apelación de la cualidad de ser agradable a los dioses, de amabilidad. El paso del género neutro al femenino lo explica A. Meillet diciendo que detrás de cada acción o cualidad se ve una fuerza femenina. *Venus* sería un abstracto como nombre de divinidad, porque detrás de esa acción se veía el poder femenino. Schilling (*La religion romaine de Vénus*, 60 s) sigue este parecer. En este caso Venus, como dice Schilling (l. c.) es una diosa muy importante del panteón romano, que procura las buenas gracias divinas, y más tarde se convierte en la diosa del encanto. Esta personificación es antigua, porque todavía no está contagiada Venus con la corrupción que le trajo su equivalente griega Afrodita. Esta teoría confirma además el origen romano del culto dé Venus. <<

[142] Cf. REL 32 (1954) 69-71. <<

[143] Es posible que Venus se pusiera enseguida vulgarmente en relación con un dios *Vinus*, en cuyo honor se celebraban las fiestas *Vinalia*, hasta el punto de que los templos dedicados a Venus recibían su consagración en las fiestas en que intervenía el vino: el 23 de abril, *Vinalia priora*, en que se le dedica el segundo templo en el año 181 a. C.; y el 19 de agosto, *Vinalia rustica*, en que se le consagra el primer templo en el año 215 a. C. Varrón lo relaciona así: «Vinalia rustica dicuntur ante diem XIIII Kalendas Septembres, quod tum Veneri dedicata aedes et horti et deae dicantur, ac tunc sunt

feriati holitores» (*L. L.* 5, 20); y «Adueneror Mineruam et Venerem, quarum unius procuratio oliueti, alterius hortorum; quo nomine rustica Vinalia instituta» (*R. R.* 1, 1, 6). <<

[144] G. Dumézil, *La Rel. Rom. Arch*. 422-424. <<

[145] Cincius et Varr. en Macrob. 1, 12, 12; cf. Varr. *L. L.* 6, 33. <<

[146] G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, 235. <<

[147] Liu. 22, 1, 19. <<

[148] Varr. *L. L.* 6, 20. <<

[149] Liv. 22, 9, 7; 22, 10, 10. <<

[150] Liu. 30, 38, 10; 40, 34, 4. <<

[151] Liu. *Epit*. 63; Ouid. *Fast*. 4, 133 ss. <<

[152] Ouid. *Fast*. 4, 133; Lyd. *De Mens*. 4, 45; Macrob. 1, 12, 15; Plut. *Numa*, 19. <<

[153] App. *B. C.* 2, 102. <<

[154] Seru. *Ad Aen*. 1, 720. <<

[155] Seru. *Ad Aen*. 1, 720. <<

[156] Hor. *Od*. 1, 10, 1: *Nepos Atlantis*; pero Atlante era padre de Maya; cf. también Ouid. *Fast*. 663; Macrob. *Sat*. 1, 12, 19; Virg. *Aen*. 1, 297. <<

[157] Vetter, *Inscript*. 136. <<

[158] Vetter, *ib*. 264: es decir, «los ediles a *Titus Mercus*». <<

[159] Liv. 2, 21, 7; 2, 27, 5-6. <<

[160] Liv. 2, 27, 5-6; 5, 13, 6; 22, 10, 9. <<

[161] Liv. 5, 13, 6; Dionis, 12, 9. <<

[162] Fest. 251 L.; Hor. *Od*. 1, 10; 3, 11. <<

[163] *Mercuariales* son ante todo los miembros del colegio de mercaderes antes mencionados; los comerciantes en general,

Hor. *Sat*. 2, 3, 24; Pers. 5, 112; e incluso los hombres eruditos y literatos, Hor. *Od*. 2, 17, 27. <<

[164] Hor. *Sat*. 2, 3, 24. <<

[165] Ouid. *Fast*. 5, 663-692; Plaut. *Amph*. 1-15. <<

[166] Hor. *A. P*. 325-330. <<

[167] Cf. supra nota 159. <<

[168] Ouid. *Fast*. 5, 663-692. <<

[169] Martial. 7, 74; *CIL*. V, 4025. <<

[170] *CIL*. III, 5196; V, 4249. <<

[171] *CIL*. 1435; 1598; 5772; V, 462. <<

[172] Orelli-Hensen, *Inscript*. 1411-1412; Serv. *Ad Aen*. 5, 607. <<

[173] Macrob. *Sat*. 1, 19, 8 s; «interpres deorum» (Seru. *Ad Aen*. 4, 222); «minister deorum» (*id. Ad Georg*. 1, 337). <<

[174] Ouid. *Fast*. 5, 665-666; Horacio en *Od*. 1, 10 lo celebra por las siguientes cualidades: «elocuente» (1-3), «palestrita» (3-4), «heraldo» (5-6), «músico» (6), «ladrón» (7-12), «guía» (12-16), «conductor de almas» (17-20), letanía que cierra con una especie de «amén»: «querido de los dioses superiores e inferiores» (19-20). <<

[175] Hor. *Od*. 1, 2, 25-40; cf. H. S. Versnel, *Mercurius amongst the magni dei*: Mnemos. 27 (1974) 144-151. Mercurio bajo la forma de Hermes Trismegisto era considerado como un *deus magnus*. Era también *sermonis dator*. <<

8 Dioses griegos y orientales en Roma

[1] Cic. *Nat. D.* 1, 18; cf. J. Guillen, *Dios y los dioses en Cicerón*: Helm. 79 (1974) 511-565. <<

[2] Cic. *Nat. D.* 1, 32. <<

[3] Cic. *Nat. D.* 2, 90. <<

[4] Liu, 25, 1, 6 ss. A lo largo de la segunda guerra púnica, las autoridades religiosas de Roma no dudaron de rendir un homenaje incluso a los dioses de Cartago, aunque disfrazados, puesto que lo dirigían a sus homólogos romanos: se veneraba muy especialmente a Juno porque se creía Tanit, se trataba de apaciguar y obsequiar especialmente a Saturno porque detrás de él veían la figura de Baal-Hammón. En el plan de los ritos se acude a los sacrificios humanos, de los que los dioses de Cartago no habían carecido nunca, cf. R. Bloch, *Hannibal et les dieux de Rome*: CRAI (1975) 14-25. <<

[5] Varr. *Ant. Rom*. citado en S. Agust. *Ciu. Dei*, 7, 24, 1. <<

[6] Liu. 22, 57, 5-6; Plut. *Quaest. Rom*. 83; cf. Bémont, *Les enterrées vivants du Forum Boarium*: Mélang d. Arch. et d'hist. de éc. fr. à Rom. 72 (1960) 133-136; F. Schwenn, *Die Menschenopfer bei den Griechen und Römern*: Religions. Versuch. u. Vorarbeiten 15/3 (1915) 148-152; C. Cichorius, *Staatliche Menschenopfer*: Römische Studien (1922) 7-21. <<

[7] Liu. 25, 12, 2. <<

[8] Liu. 25, 12, 4. <<

[9] Liu. 25, 12, 9-10 y 13. <<

[10] Liu. 2, 27, 5-6. <<

[11] Hor. *Od*. 1, 10, 17-20. <<

[12] Cf. Propert. 2, 30, 6; Lucan. 9, 661; Virg. *Aen*. 4, 222 ss; 1, 301; 4, 556. <<

[13] *Priapea*, 36:

Notas habemus quisque corporis formas:

Phoebus comosus, Hercules lacertosus,
trahit figuram uirginis tener Bacchus,
Minerua rauo lumine est, Venus paeto,
frontem crinitos Arcadas uides Faunos,
habet decentes nuntius deum plantas,
tutela Lemni dispares mouet gressus,
intonsa semper Aesculapio barba est,
nemo est feroci pectoriosior Marte: etc. <<

Las melenas de Apolo y de Baco las recuerda también Tibul. 1, 4, 35-38; Ouid. *Ars Am.* 2, 659: «Si paeta est, Veneri similis; si flaua, Mineruae»; Varr. en Priscian. 6, 684 Putsch.: «Non haec res de Venere paeta strabam fecit?». Ceres es rubia, por ej. en Vir. *Georg.* 1, 96. Los ojos verdes se atribuyen preferentemente a las Ninfas y a las Nereidas, cf. Virg. *Aen.* 12, 885; Stat. *Theb.* 9, 351. Como ejemplo del influjo griego sobre los dioses romanos, cf. supra *Neptuno*, 252-254.

[14] Cic. *Nat. D.* 1, 117-119. G. Thaniel estudia en la epigrafía funeraria y en los poetas diversos textos con referencia al escepticismo y a la no creencia del más allá en la Roma del fin de la República y principios del Imperio. Y de ello saca unas observaciones generales sobre el estado del espíritu que reinaba en esa época, cf. G, Thaniel, *Les scepticisme et le refus de croyance touchand l'au-delà dans la Rome de premier siècle avant J. C.*: AC 42 (1973) 155-166. <<

[15] Cic. *Nat. D.* 1; cf. J. Guillen, *Introducción a la teología de Cicerón*: Helmánt. 83 (1976) 193-259. <<

[16] Cf. Por ejemplo Ter. *Enn.* 584-591; Pl. *Amph.* 104-109; Júpiter, tiene sus temores como cualquier mortal, Pl. *Amph.* 26-31:

«… Iuppiter
non minus quam uostrum quiuis formidat malum:
humana matre natus, humano patre
mirari non est aequom sibi si praetimet;
atque ego quoque etiam, qui Iouis sum filius,
contagione mei patris metuo malum». <<

Quien habla es Mercurio. Es verdad que el pueblo romano ante el que se exponían estas ideas en el teatro, pensaba enseguida en el Zeus griego y cómico, no en «Iuppiter

Optimus Maximus Capitolinus» pero al fin y al cabo se había identificado con él. Con todo ello lo único que se conseguía era legitimar sus pasiones humanas, como se ve en Ter. *Eun*. 586-587, e indica S. Agustín, *Ciu. Dei*, 2. 12: «Dignum fuit ut Terentius uester flagitio Iouis optimi maximi adolescentium nequitiam concitaret?»; cf. J. Guillen, *Dios y los dioses en Cicerón*: Helmánt. 79 (1974) 511-565.

[17] Pl. *Rud*. 22-29; cfr, Persio, 2 70 ss. <<

[18] Varr. *Ant. Diu*. ed. Aghad, p. 141. Cf. C. Bailey. *Roman Religion and the advent of philosophy*. Cambridge Ancient History, t. VIII, 423-464; J. A. Festugière, *Epicure et ses dieux*, Paris ²1968. <<

[19] E. Bréhier. *Historia de la Filosofía* I, Buenos Aires 1944, 342. <<

[20] Cic. *Nat. D.* 1, 45. <<

[21] Cic. *Nat. D.* 1, 49. <<

[22] Cic. *ib*. 1, 51. <<

[23] Cic. *ib*. 1, 54. <<

[24] Cic. *ib*. 1, 56. <<

[25] Cic. *ib*. 1, 113. <<

[26] Cic. *ib*. 1, 105. <<

[27] Cic. *ib*. 1, 109-116. <<

[28] Cic. *ib*. 1, 121. <<

[29] Cic. *ib*. 1, 121. <<

[30] Cic. *ib*. 2, 3. <<

[31] Cic, *ib*. 2, 13. <<

[32] Cic. *ib*. 2, 13-14. <<

[33] Cic. *ib. 2,* 45; 46; 78. <<

[34] Cic. *ib*. 2, 60-61; 79. <<

[35] Cic. *ib*. 2, 30; 2, 39; 42; 44; 46. <<

[36] Cic. *Fat*. 35; *Diu*. 2, 19; cf. J. Guillen, *El hado en la teología de Cicerón*: Helmánt. 92-93 (1979) 197-236. <<

[37] E. Bréhier, *Hist. de la Filosofía* I, 320-21. <<

[38] Séneca, *Ep*. 9, 16. <<

[39] Pl. *Capt*. 22. <<

[40] Tertul. *Apol*. 25, 8. <<

9. La religión romana desde el imperio

[1] Sueton. *Aug*. 30, 2. Cf. L, De Regibus, *Politica e religione da Augusto a Constantino*, Roma 1972; J. Toutain, *Les cultes païennes dans l'Empire Romain*, 1 Parte en 3 vol., Roma 1966, reimpresión de la ed. de Paris 1905-1918; R. Etienn, *Le culte impérial dans la péninsule Ibérique d'Auguste à Diocletien*, Paris 1958; J. Beaujeu, *La religion romaine à l'apogée de l'Empire I: La politique religieuse des Antonins* (96-192), Paris 1955; G. Costa, *Religione e politica nello Impero romano*, Torino 1923. Sobre las reformas religiosas de Augusto puede verse: H. Heinen, *Zur Begründung des römischen Kaiserkultes*: Klio 11 (1911) 193; J. Wilhelm, *Das röm. Sakralwesen unter Augustus als Pontifex Maximus*, Strasbourg 1915; J. Gagé, *Les sacerdoces d'Auguste et ses réformes religieuses*: MEFR 48 (1931) 75 s. <<

[2] August. *Mon. Ancyr*. 20, 4. <<

[3] August. *Mon. Ancyr*. 19, 1; Suet. *Aug*. 29. <<

[4] August. *Mon. Ancyr*. 21, 1. <<

[5] El de Júpiter Feretrio había sido ofrecido por Rómulo (Liu. 1, 10, 5 s), lo rehízo Augusto (Nepote, *Att*. 20, 3). A él se refiere Propert. 4, 10; el de Júpiter Tonante se alzaba junto al de Júpiter Capitolino, era de bloques sólidos de mármol (Plin. *N. H.* 36, 50). Fue ofrecido por, Augusto en el año 26-25 a. C. en agradecimiento por haber salido libre de un gran peligro: en su expedición cantábrica, siendo conducido una noche en litera, cayó junto a él un rayo, carbonizando a un siervo que iba a su vera. Ouid. *Fast*. 6, 33; Suet. *Aug*. 29 y 91. <<

[6] Cf. August. *Mon. Ancyr*. 19, 2. <<

[7] Liu. 4, 20, 7. <<

[8] Ouid. *Fast. 2,* 55-67; y con ello trata de expiar toda falta de piedad concebida en los tiempos de las guerras civiles,

como canta Horacio en su oda de restauración *Od*. 6, 3, 1-8. <<

[9] Suet. *Aug*. 31, 4. <<

[10] Suet. *Aug*. 31, 3; cf. J.-M. André, *Le siècle d'Auguste*, Paris 1974, 120-131. <<

[11] Suet. *Aug*. 31, 2. <<

[12] Suet. *Aug. 31, 1*. <<

[13] Suet. *Aug*. 34; Hor. *Od*. 3, 6. <<

[14] Suet. *Aug*. 54, 2. <<

[15] *id. ib*. 33. <<

[16] *id. Ib*. 44, 2: «Militem secreuit a populo. Maritis e plebe proprios ordines assignauit, praetextatis cuneum suum, et proximum paedagogis, sanxitque ne quis pullatorum media cauea sederet. Feminis ne gladiatores quidem, quos promiscue spectare sollemne olim erat, nisi ex superiore loco spectare concessit. Solis uirginibus Vestalibus locum in theatro separatim et contra praetoris tribunal dedit». <<

[17] *id. ib. 44, 3*. <<

[18] *id. ib*. 69. <<

[19] Suet. *Aug. 93*; cf. R, M. Ogilvie, *The Romans and their gods in the age of Augustus*, London 1969. <<

[20] *id. ib*. 90-92. <<

[21] *id. ib*. 91, 2. <<

[22] Macrob. *Saturn*. 3, 9, 4. <<

[23] Tac, *Ann*. 4, 56. <<

[24] Liu. 43, 6: «Templum urbis Romae se fecisse… ludosque anniuersarios ei diuae instituisse». <<

[25] Tac. *Ann*. 4, 37 y 55. <<

[26] Cf. Seru. *Ad Aen*. 2, 227. <<

[27] Cic. *Nat*. D. 2, 62. <<

[28] Cf. Suet. *Caes*. 76; cf. L. R. Taylor, *The divinity of the roman emperor*, London 1940; la divinización empieza en el período de Augusto; C. Weinstock, *Diuus Iulius*, Oxford 1971. <<

[29] Suet. *Caes*. 88. <<

[30] Ouid. *Met*. 15, 843-870. <<

[31] Ouid. *Fast*. 3, 701-704. <<

[32] August. *Mon. Ancyr*. 6, 16; Suet. *Aug*. 7; Florus, 4, 12. Sobre la divinización de Eneas, cf. Ouid. *Met*. 14, 585-608; según B. Liou, *La statue cultuelle du Forum Boarium*: REL 47 (1969) 269-283, Servio también recibió honores divinos, porque la referida estatua parece representar a este rey de Roma. Puede verse también L. Cerfaux et J. Tondriau, *Le cuite des souverains dans la civilization gréco-romaine*, Paris 1957; *Le culte des souverains dans l'empire romain*, Entretiens sur l'Antiquité classique, publiés par Olivier Reverdin, t. XIX: Vandoeuvres-Genève 1973; J. Ziegler, *Zur religiösen Haltung der Gegenkaiser in 4 Jahrhundert n. Chr.*, Kallmünz-uber Regensburg 1970.

W. Deona, *La légende d'Octave-Auguste, dieu sauveur et maître du monde*: RHR 85 (1921) 32; 163; 85 (1931) 77 s.

W. Otto, *Augustus Soter*: H. 45 (1937) 448 s. Augusto asemejado a Mercurio, cf. K. Scott, Hist. 36 (1928) 15; A. Degrassi, *II magistri Mercuriales di Luca*: Ath. 15 (1937) 285; W. H. Buckler, en RPh. (1935) 177. Sobre el culto tributado a Augusto: L. R. Taylor, *The divinity of the Roman emperor*: Philol. Monogr. Middletown, Connecticut (1931); Id., *Tiberius' oratio and the ara numinis Augusti*: AJPh. 53 (1937) 185; J. Gagé, *Diuus Augustus*: RA 5 ser. 34 (1931) 11. Sobre la divinidad de Claudio, puede verse: M. P. Charlesworth, *Deus noster Caesar*: CR 39 (1925) 119; A. Momigliano, *Archigallus*: RFIC 40 (1932) 226. De la apoteosis de Claudio además de la

sátira de Séneca, *Apocolocinthosis*, puede verse M. P. Charlesworth, *Diuus Claudius*: JRS 27 (1937) 57 s. <<

[33] Tac. *Ann*. 4, 37; Suet. *Aug*. 59-60. Mientras en el Oriente se veía como una cosa normal la divinización del emperador, la mentalidad tradicional romana rechazaba la idea de un dios viviente sobre la tierra, y por lo mismo el culto del emperador Augusto llegó a un compromiso en el año 29 a. C.: autorizó a los habitantes del Asia y de Bitinia que le construyeran un templo en Pérgamo y otro en Nicomedia, prohibiendo al propio tiempo a los ciudadanos romanos residentes en aquellas regiones que participaran en tal culto. Es posible, como opina Forni, que estos templos estuvieran dedicados a la Dea Roma. Esto sirvió de precedente a Tiberio a quien en el 23 d. C. las ciudades del Asia erigieron un templo, a Livia y al senado romano, en tanto que rehusó dos años más tarde a los enviados de la Hispania Citerior el permiso para construir un templo a Tiberio y Livia solos. Cf. G. Forni, *El culto de Augusto en el compromiso oficial y en el sentimiento oriental*: BSEAA 39 (1973) 105-113. <<

[34] Suet. *Aug*. 70. La familia de César consideró a Apolo como un dios familiar, porque el fundador de esta familia nació *caeso matris utero*, es decir, haciéndole la operación cesárea a la madre, acto que presidía el dios Apolo. «Caesarum familia ideo sacra retinebat Apollinis, quia qui primus de eorum familia fuit, execto matris uentre procreatus est, unde et Caesar dictus est» (Seru. *Ad Aen*. 10, 216). Esta etimología sobre *caesus* la propone también Plinio, *N. H.* 7, 4, 7 y Non. 566, 25; aunque Paulo Festo propone *caesaries*: «caesar quod est cognomen Iuliorum a caesarie dictus est, quia scilicet cum caesarie natus est» (P. F. 50, 7); y lo mismo Spartian. Aelis, 2, 3-4. «Et quoniam de Caesarum nomine in huius praecipue uita est aliquid disputandum, qui hoc solum nomen inuentus est, Caesarem uel ab elephanto, qui lingua

maurorum caesai dicitur, in proelio caeso, eum qui primus sic appellatus est doctissimi uiri et eruditissime putant dictum, uel quia mortua matre et uentre caeso sit natus, uel quod cum magnis crinibus sit utero parentis effusus uel quod oculis caesis et ultra humanum morem uiguerit. Certe quaecumque illa felix necessitas fuit, unde tam clarum et duraturum cum aeternitate mundi nomen effloruit» (Spartian. Aelis. 2, 3-4); pero no pasan de ser etimologías populares. <<

[35] Suet. *Aug*. 70. Sin embargo el mismo Suetonio, *Aug*. 97, recoge algún portento que anunciaba su divinización después de la muerte, entre ellos: «Sub idem tempus ictu fulminis ex inscriptione statuae eius prima nominis littera effluxit; responsum est, centum solos dies posthac uicturum, quem numerum C littera notaret, futurumque ut inter deos referretur, quod *aesar* [< aisar], id est, reliqua pars a Caesaris nomine, etrusca lingua deus uocaretur». <<

[36] Suet. *Aug*. 100, 4. La mentalidad latina que creía en la felicidad de algunos hombres, y que había divinizado el *Genius* y la *Virtus* estaba preparada para concebir y admitir sin escándalo una divinización personal, cf. J. Bayet, *Croyances et rites dans la Rome antique*, Paris 1971, en dos estudios «Los sacerdotes romanos y la predivinización imperial» y «Prodromos sacerdotales de la divinización imperial». <<

[37] Suet. *Aug*. 42. Cf. Vell. Pat. 2, J24, 3 y 126, 1: «Sacrauit parentem suum Caesar non imperio sed religione, non appellauit eum, sed fecit detim». <<

[38] Suet. *Call*. 21. <<

[39] *CIL*. V, 5511 y 7172. <<

[40] Prudent. *In Symm*. 1, 245-265. <<

[41] Tac. *Ann*. 4, *37-38*. Cf. O. Reverdin, *Le culte des souverains dans l'empire romain. Entretiens sur l'Antiquité*

classique, publiées par, Vandoeuvres, Genève 1973, que consta de cinco trabajos, entre ellos: G. W. Bowersock, *Greek Intellectuals and the Imperial cult in the second century A. D.* 177-212. Analiza la actitud de Plutarco, Dio Crisóstomo, Arístides, Dio Casio, demostrando que hasta los excesos de Cómodo y de Heliogábalo el culto de los soberanos no embarazó ni comprometió a la élite intelectual, que nunca consideró como dios al emperador divinizado. S. Calderone, *Teología politica, succesione dinastica e consecratio in età constantiniana*, 213-296. El testimonio de Eusebio y de las monedas permite reconstruir la teología dinástica de Constantino: los cuatro cesares designados gobernarán el imperio bajo su mando supremo, antes y después de su muerte. El problema de la estabilidad del Imperio queda resuelto por la *aeternitas* de Constantino en la basílica. Chr. Habicht, *Die augusteische Zeit und das erste Jahrhundert nach Christi Geburt*, 39-99. La asociación de Augusto con la diosa Roma en el mismo culto, no implica que el soberano se considere como un dios; al contrario, indica que, como mortal, merecería los honores cultuales como representante de una institución inmortal, el principado, y como creador de un orden nuevo. De los sucesores inmediatos de Augusto, sólo Calígula reivindicó la divinidad para su persona. F. Millar, *The imperial cult and the persecutions*, 143-175: se pretendía obligar a los cristianos a rendir culto a los emperadores. Las persecuciones tenían más carácter religioso que político. <<

[42] Tac. *Ann*. 4, 38. <<

[43] Suet. *Vesp*. 23, 4. <<

[44] Liu. 29, 10, 4 ss. Sobre Cibeles puede verse H. Graillot, *Le culte de Cybéle*, París 1912; J. Carcopino, *Attideia*: MEFR

40 (1923) 135 y 237; A. Momigliano, *Archigallus*: RFIC 40 (1932) 226 ss. <<

[45] Cf. *CIL*. I2, 581; X, 104; M. P. Nilsson, *The Bacchic Mysteries of the Roman Age:* Hervard Theolog. R. Cambridge, 46 (1953) 175-202. El decreto sobre las Bacanales se encuentra en *CIL*. I2, 681; cf. Tenney Franck, *The Bacchanalian cult of 186 B. C.*: CQ 21 (1927) 128 s. Sobre la interpretación del texto discuten E. Fränkel: H. 67 (192) 139; J. Keil: ib. 68 (1933) 306 y W. Krause: ib. 71 (1936) 214. <<

[46] Liu. 39, 9-10 y 14; cf. Tarditi, *La questione dei Baccanali a Roma nel 186 a. C.*: La Parola del Passato 9 (1954) 265-287. La tradición de Livio remonta por lo menos a dos fuentes, en cuanto se relaciona con el origen de las asociaciones dionisíacas, y en general depende de Claudio Cuadrigario, de Catón y de Valerio Antias. Pero Tito Livio no deja de manifestar también sus propios sentimientos morales. J. J. Urruela, *La represión de las Bacanales en Roma en 186 a. d. J. C.*: HAnt. 4 (1974) 49-67, hace un análisis del libro 39 de Tito Livio y de la *Epistola consulum ad Teraunos de Bacchanalibus (CIL.* I^{2}, 581). El examen del ritual descrito por T. Livio (39, 13, 13) lleva a considerar el episodio de Ebucius e Híspala como histórico y a distinguir dos etapas en la práctica de las orgías: la primera de carácter arcaico y de origen etrusco, y la segunda marcada por la influencia de la Italia helenizada (Tarento), articulada en torno del personaje Paculla Annia. La represión parece que usó de medios excepcionales y T. Livio no dramatiza el suceso, contentándose con dar la versión oficial. Los motivos de la represión eran ante todo políticos: una asociación como la de las Bacanales escapaba al control del senado y podía poner en peligro al Estado. El texto epigráfico presenta dos senadoconsultos: el segundo está reproducido íntegramente en la primera parte del texto;

confirma y precisa el primero y, fechado el 7 de octubre 186, tiene el carácter de una verdadera promulgación de ley. <<

[47] Cf. Varr. *L. L.* 7, 87; Ouid. *Met*. 6, 587-600; *Trist*. 4, 1, 41; Val. Flacc. 3, 20. <<

[48] Cic. *Leg*. 2, 37. <<

[49] Cic. *Leg*. 2, 36. <<

[50] Iuuenal. 2, 149-152. <<

[51] Pers. 2, 61-63. También Séneca se muestra conservador e intransigente con los cultos orientales. R. Turcan, *Sénèque et les religions orientales* (coll. Latomus, 91) Bruxellcs 1967, presenta las reacciones de Séneca frente a los cultos de origen oriental en cuatro capítulos: I. Los persas y los magos; II. El judaismo; III. Cultos de Mitra y relacionados; IV. Los cultos egipcios. <<

[52] Liu. 29, 10, 4-11, 8. <<

[53] Ouid. *Fast*. 4, 247-328. <<

[54] Según H. Graillot, *Le Cuite de Cybéle, mere des dieux, à Rome et l'empire romain*, 1912, 43-44, una triple influencia movió a los decenviros a recomendar la introducción de la Magna Mater: una idea religiosa para obtener la protección de una divinidad potente; una idea política porque veían en esta diosa un auxiliar indispensable para la diplomacia senatorial; y la idea racial de su relación troyana, encumbrando de esa forma el honor del pueblo, al considerarlo como heredero natural del Asia Menor; cf. F. Bömer, *Kybele in Rom, Mitteilungen des d. arch. Inst. Rom.*: Abteilung 7 (1946) 130-151. P. Lambrechts, *Cybéle, divinité étranger ou nationale?*: Bull. Soc. Belg. d'Antropol. et de Préhist. 62 (1951) 44-60: cuando el senado se dedicó a fines del siglo III o principios del II a. C. a adoptar oficialmente el culto de la Magna Mater, obedecía al sentimiento de que una era nueva se imponía en el dominio político y una renovación en el plan divino. Hizo

de Cibeles una divinidad nacional, dejando de los ritos extraños sólo lo indispensable. Por su parte P. Boyancé, *Cybéle aux Mégalésies*: Latomus 13 (1954) 337-342, precisa sobre el culto oficial, y de carácter sobre todo patricio, prestado a Cibeles en los juegos Megalesios, celebrados anualmente en el mes de abril, según el examen de los textos de Lucrecio, 2, 600 ss; Ouid. *Fast. 4,* 179-187; *Pont.* 2, 1, 39 ss; y Cic. *Leg.* 2, 22. Cf. también Th. Köves, *Zum Empfang der Magna Mater in Röm*: Historia 12 (1963) 321-347; M. J. Vermaseren, *The Legend of Attis in Greek and Román Art*, 1966; H. Hepding, *Attis, seine Mythen und sein Kult*, 1903. <<

[55] Seru. *Ad Georg.* 2, 394; S. August. *Ciu. Dei.* 1, 7; Lactant. *Din. Insl.* 1, 17 = *P. L.* 6, 206. <<

[56] Val. Max. 7, 7, 5. <<

[57] Descripción de estos actos en Prudencio, *Perist.* 10, 1061-1075; cf. Lactant. *Insl. Diu.* 1, 21, 16. En las ceremonias ordinarias del culto de los días de fiesta desarrollaban danzas, que, según ellos, representaban los movimientos de las estrellas (Lucían. *Saltat.* 7 y 8). Tenían cantos especiales compuestos en un metro llamado por ello *galliambo* (formado por cuatro jónicos menores el último cataléctico, cf. J. Guillen, *Gramática Latina*, n. 713) en que conservamos algunos poemas de Calimaco (frg. 568 Sdhcnid). Varrón, *Sat. Men.* frag. 79, 131, 132, 725 Büchel Catulo (63) y Marcial (2, 86). Pero de ordinario se convertía en un girar y agitarse vertiginosamente, gritando y chasqueando las manos, *y* agitando la cabeza en todos los sentidos, como algunos bailes de hoy día, mientras en su derredor resuenan las flautas, los cimbales y otros instrumentos músicos. Se hieren los brazos, se golpean con hachas y cuchillos, todo para excitarse y ponerse en trance de éxtasis; y terminan todos cubiertos de sangre causando en la multitud que los contempla un

sentimiento marcado de admiración y de horror (Séneca, *Vita Beata*, 27; Marcial, 11, 84, 3; Tertull. *Apol.* 25; Prudent. *Perist.* 10, 1061); Propert, 4, 7, 60-62. <<

[58] Prudent. *Perist.* 10, 151-160; Lucan. 1, 600. <<

[59] Iuuenal. 3, 60-65; Catulo cantó el furor de Attis en *Carm.* 63; Ouid. *Fast.* 4, 179-245. <<

[60] Sobre el culto a Cibeles en Herculanum, cf. V. Tran Tam Tinh, *Le Culte des divinités orientales à Herculanum*, 1-28. <<

[61] Prudent. *Perist.* 10, 1011-1050. <<

[62] Plin. *N. H.* 28, 22. <<

[63] Plin. *N. H.* 28, 10; *CIL.* XIII, 1754. <<

[64] Cic. *Leg. 2,* 24; Lactant. *Inst. Diu.* 5, 20, 3; *CIL.* XIII, 1754; IX, 1536; 1542; X, 2264. <<

[65] Ouid. *Fast. 2,* 263; Stat. *Silu.* 3, 3, 12. <<

[66] Cf. F. Cumont, *Relig. Orient.* Paris 1929, 104; V. J. Vermaseren, *Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain*, Leyde 1961. <<

[67] Cf. M. Goehler, *De Matris Magnae apud Roman. Cultum*, 57. <<

[68] *CIL.* VI, 504 y 513; pero en VI, 510 y 733, en que ambos oferentes son ya viejos, no esperan vivir veinte años, manifiestan sus deseos de que les sirva para la eternidad. <<

[69] Es posible que en tiempos de Sila se conocieran en Roma las divinidades egipcias y fueran adoradas por algunos esclavos o libertos nativos de aquellas tierras, aunque por la insignificancia de sus adoradores, no se tuvieran en cuenta ni oficial ni socialmente; pero según Val. Max. 1, 3, 4, se prohibieron ya estos cultos en el año 219 a. C.; entrando de nuevo en el 68, siendo edil curul M. Pletorio Cestiano; aunque volvieron a prohibirse muy pronto en el año 58; cf. Tertul. *Apol.* 6, 8: «Serapidem et Isidem et Arpocratem cum

suo Cynocephalo Capitolio prohibitos, Piso et Gabinio consules… euersis etiam aris eorum abdicauerunt, turpium et otiosiarum superstitionum uítia cohibentes». Cf. Cic. *Nat. D.* 3, 47; M. Malaise, *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie*, Leiden 1972. <<

[70] Apul. *Met*. 11, 5. <<

[71] Ioseph. *Antiq*. 18, 3, 4. <<

[72] Min. Felix, *Oct*. 22, 2. <<

[73] Apul. *Met*. 11, 8-10. Cf. J. Leclant, *Inventaire bibliographique des Isiaca*. Repertoire analytique des travaux relatifs à la diffusion des cultes Isiaques 1940-1969; A.-D. en *Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain*, pub. por M. J. Vermaseren, t, XVIII, Leyde 1972; V. Tram Tam Tinh, *Essai sur le culte d'Isis è Pompei*, Paris 1964; L. Vidman, *Isis und Serapis bei den Griechen und Römern*, Berlin 1970; D. van Berchem, L'expansion phénicienne en Méditerranée à la lumière de l'histoire des cultes, sesión de estudios de la Société des Etudes Latines 15 de mayo de 1966. Van Berchem expone cómo los fenicios iban imponiendo sus dioses por las colonias que fundaban en todo el Mediterráneo. Por eso Melqart de Tiro se asimila a Hércules y a Heracles, y analiza los restos conocidos del ritual observado en Cádiz y el Ara Maxima de Roma. <<

[74] Cf. Tertul. *De Coron*. 7: «Prima Isis repertas spicas capile circumtulit». <<

[75] Tibul. 1. 3, 27. <<

[76] Ouid. *Am*. 2, 13, 7-18. F. Dunand, *Isis déese des naissances*: REL 40 (1962) 83-86 presenta una interpretación latina de Isis. Ya en el antiguo Egipto Isis aparecía como diosa de la maternidad, pero se había casi olvidado tal atribución. Dunand demuestra su tesis: 1) por una inscripción hallada en Ostia; 2) por el epíteto de Augusta que se le da a la diosa, y 3)

por su asimilación a Bubastis. Cf. T. Ilopfner, *Fontes religionis aegyptiacae II* (de Horacio a Plutarco), Bonn 1923; L. Parmenticr. *Recherches sur le traite d'Isis* et *Osiris de Plutarque*, Paris 1913; E. Guimet, *Isiaques de la Gaule*: RA 1 (1916) 184 ss. <<

[77] Ouid. *Am*. 2, 13, 19-28. <<

[78] Apul. *Met*. 11, 30. <<

[79] Tertul. *Ienun*. 16. <<

[80] Ouid. *Am*. 1, 8, 14; Propert. 4, 5, 34; 2, 33, 1. <<

[81] Ouid. *Trist*. 2, 297; *Am*. 2, 2. 25; Tibul. 1, 3. 23; Iuuenal. 6, 489; 9. *22*. <<

[82] Ouid. *Am*. 1, 8, 74; 2. 2, 25; *Ars Am*. 1, 77; Tibul. 1, 3, 23. <<

[83] Cic. *Leg*. 2, 14-15; Liu. 4, 39, 9; Val. Max. I, 3. <<

[84] Apul. *Met*. 11, 16. <<

[85] Apul. *Met*. 11, 23-25. <<

[86] Apul. *Met*. 11, 23. <<

[87] *id. ib*. 11, 17. <<

[88] Apul. *Met*. 11, 20. <<

[89] *id. ib*. 11, 20. <<

[90] Dos frescos hallados en Herculano representan dos ceremonias isíacas «el culto del agua sagrada» descrito por Apul. Met. 11, 11, 3-5; y «el misterio de la danza sagrada», escenas de las que pueden explicarse las asambleas isíacas. Cf. V. Tran Tam Tinh, Le *culte des divinités Orientales à Herculanum*. Leiden 1971, 29-49; Th. Höpfner, *Pontes religionis Aegyptiacae* II (desde Horacio a Plutarco), Bonn 1923; G. Lafaye, *Histoire du culte des divinités d'Alexandrie hors de l'Egypte*, Paris 1883; R. Merkelbach, *Isisfeste in griechisch-römischer Zeit. Daten und Riten*, Meinsenheim am Glan 1965. <<

[91] Apul. *Met*. 11, 16. <<

[92] Cf. Cic. *Diu*. 1, 2: «Chaldaei non ex artis, sed ex gentis uocabulo nominati diuturna obseruatione siderum scientiam putantur effecisse, ut praedici posset, quid cuique euenturum et quo quisque fato natus esset. Eandem artem etiam Aegyptii longuinquitare temporum innumerabilibus paene saeculis consecuti putantur». Hor. *Od*. 1, 11, 2, habla de los *numeri Babylonii*. <<

[93] Cic. *Diu. 2,* 87-89; cf. G. Kroll, *De oraculis Chaldaeis*: Breslauer Philol. Abh. 7, 1895; F. Cumont, *La fin du monde selon les mages occidentaux*: RHR, 103 (1931) 29. <<

[94] Manil, *Astron*, 3, 87-92. <<

[95] Hieron. *Ep*. 107 Ad Laetam. Dice un autor cristiano del siglo IV ridiculizando la función de estos miembros en las ceremonias (cf. Ps. August. *Quaest, Vet. et Nou. Test. 114):* «Alii sicut aues alas percutiunt uocem coracis imitantes, alii leonum more fremunt…». Esta representación de los fieles en forma de animales, que se halla en otros misterios griegos, responde a los tiempos en que la divinidad se mostraba bajo el aspecto de un animal, cosa que no ha desaparecido aún: ahí están los emblemas de los evangelistas, la paloma del Espíritu santo. <<

[96] Tertul, *De Praescr. Haeret*. 40, 3-5: «Tingit et ipse quosdam utique credentes et fideles suos; expositionem delictorum de lauacro repromittit; et, si adhuc memini Mithrae, signat illic in frontibus milites suos. Celebrat et panis oblationem et imaginem resurrectionis inducit, et sub gladio redimit coronam. Quid, quod et summum pontificem in unis nuptiis statuit? Habet et uirigines, habet et continentes». <<

[97] Tertul. *De Corona*, 15. Sobre los misterios orientales en Roma, puede verse, R. Pettazzoni, *1 misten. Saggio di una teoría storico-religiosa*, Bolonia 1924. La villa de los misterios

de Pompeya tiene una sala decorada con pinturas del segundo estilo, época de Augusto, que nos presenta una iniciación dionisíaca, cf. A. Maiurí, *La villa dei misteri*, 2 vol., Roma 1931. Se interpretan como la iniciación de una joven desposada, así lo hacen coincidiendo J. Tonybee en JRS 19 (1929) 67; Marg. Bieber en JDAI 43, 298 y A. M. G. Little en AJA (1933) 108; (1934) 182. <<

[98] Lamprid. *Comm*. 9. <<

[99] Cf. Gregor. Nacianz. *Adu. Iul*. 1, 70, 89. <<

[100] Tertul. *De Cor*. 15; *Adu. Marc*. 1, 13. <<

[101] Tertul. *De Praescr. Haeret*. 40, 3 citado en la nota 96; cf. también Tertul. *De Baptis*. 5. <<

[102] Tertul. l. c. <<

[103] Cf. Iustin. Apol, 1, 66; Tertul. l. c. En muchos aspectos se presenta como una réplica o una caricatura del cristianismo, hasta el punto que S. Agust. puede hacer decir a un sacerdote de Mitra: «Ipse (Mithras) christianus est» (*Jn Johan*. 7, 6). <<

[104] Tertul. *De Praescr. Haeret*. 40, 5 citada en la nota 96. <<

[105] Según Plutarco, *Pomp. 24*, el culto de Mitra penetró en Italia con los piratas que Pompeyo trajo de Cilicia. Al principio se propaga por las ciudades de la costa: Cumas, Aquae Baiae, Pompeia, Herculanum, Antium, Ostia; luego en la Etruria, y en el interior de la Península. El ejército lleva el culto de Mitra a todos los confines del Imperio. <<

[106] *CIL*. VI, 2271. <<

[107] *CIL*. III, 4413. Solamente en la ciudad de Roma recuerda Cumont (*Text. et mon. figurés relatifs aux myst. de Mit*. II, 543) ochenta y cinco monumentos. <<

[108] Iul. *Or. 4,* 155 B; P. Allard, *Julien l'Apostat*, t. II, p. 219 s. F. Cumont, *Les mystères de Mithra*, Bruselas 1900, [3]1913; *id.*

Mithra et l'Orphisme: Rev. Hist. des Rel. (1934) 53-72; Leroy A. Campbell, *Mithraic iconography and idoleology*, Leyde 1968; F. Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*: I. *Introducion*; II. *Textes et monuments*, Bruselas 1895-1896; *id. Les mystères de Mithra*, Bruselas [3]1931; Stig Wikander, *Études sur les mystères de Mithra*, I: *Introduction*, Lund 1951; J. Duchesne - Guillemin, en *Nouvelle Clio*, 1953, 212 s; M. J. Vermaseren, *De Mithrasdienst in Rome*, Nimega 1951; G. Becatti, *Scavi di Ostia*, II; *I Mitrei*, Roma 1954. J. Duchesne - Guillemin, *Ahriman et le dieu suprême dans les mystères de Mithra*: Numen 2 (1955) 190-195; H. Ch. Puech, *Le Manichéisme: son fondateur, sa doctrine*, Paris 1949. <<

[109] Cf. P. Perdrizet, *Atargatis*, en Mélang. F. Cumont (1936), II, 885-891. <<

[110] Plut. *Mario*, 17. Sobre las divinidades sirias pueden verse, F. Cumont, *Adonis et Sirius*: Mél. Glotz, I, 257; Id., *Études Syriennes*, Paris 1917; sobre el culto solar: F. Cumont, *La théologie solaire du paganisme romain*: MAI 12/2 (1909); M. P. Nilsson, *Sonnekalender u. Sonnereligion*: ARW 30 (1933) 141. Los emperadores Cómmodo y Heliogábalo tomaron el título de Inuictus; cf. H. P. N. Orange, *Sol Inuictus Imperator*: SO, 1939; J. Noiville, *Les origines du Natalis Inuicti*: REA (1936) 146 s, el 25 de diciembre es la fecha de la dedicación del templo del Sol, por Aureliano en Roma. <<

[111] Cf. *CIL*. IX, 6099, Brindis; X, 1554, Puzzoli; IX, 4187, Amiterno. <<

[112] Cf. Franz Cumont, *Religions Orientales*, 2.a ed., p. 174 s. R. du Buisson, *Études sur les dieux phéniciens hérités par l'empire romain*, Leiden 1970; M. Rostovitzeff, *Hadad and Atargatis at Palmyra*: AJA 37 (1933) 58 s; J. G. Février, *La religion des Palmyréniens*, Paris 1931. <<

[113] *CIL*. VI, 116; 399: «Ioui O. O. et deae Suriae». <<

[114] *CIL*. VII, 759: «Iusti inuentrix, urbium conditrix, ex quibus muneribus nosse contigit deos». <<

[115] Plut, *Cras*. 17; Apul. *Met*. 8, 25: «omniparens»; *CIL*. VII, 759: «spicifera». <<

[116] Plut. *Cras*. 17; Plin. *N. H.* 32, 17. <<

[117] *CIL*. VI, 32462: «Gallus Diasyaraes»; Apul, *Met*. 8, 26-29. <<

[118] A los dos cultos alude Marcial, 4, 43, 7-8. <<

[119] *CIL*. VI, 32316. <<

[120] Cf. Franz Cumont, en Daremberg-Saglio, s. v. <<

[121] El emperador Aureliano era hijo de una sacerdotisa del templo del Sol (Vopiscus, *Aurelian*. 1, 3). Reconquistada Palmira y saqueado por los soldados de la legión III el templo del Sol, ordena que se rehaga y se reponga el botín cogido. Así se lo escribe a Cerronio Basso: «Templum Solis… ad eam formam uolo, quae fuit, reddi. Habes trecentas auri libras de Zenoniae capsulis, habes argenti mille octingenta pondo de Palmyrenorum bonis, habes gemmas regias. Ex his omnibus fac cohonestari templum; mihi et dis immortalibus gratissimum feceris. Ego ad senatum scribam, petens ut mittat pontificem, qui dedicet templum». Y en Roma construyó otro templo magnífico al Sol. Así dice el mismo Vopisco, *Aurelian.* 39, 2: «Templum Solis magnificentissimum constituit». Cf. R. Dussaud, *Temples et cultes de la triade hêliopolitaine de Baalbeck*: Syrua 23 (1942-3) 33 s. G. Nicole - G. Darier, *Le sanctuaire syrien du Janicule*: Mélang. d'Archeol. et d'Hist. 29 (1909) 1 s; P. Gauckler, *Le couple héliopolitain et la triade solaire dans le sanctuaire syrien du Lucus Furrinae à Rome*, ib. 238 s; G. H. Halsberghe, *The cult of Sol inuictus*, Leiden 1972. <<

[122] Suet. *Claud. 25*, 4; Tertul. *Apol*. 3, 5: «Sed et cum perperam 'Chrestianus' pronuntiatur a uobis (nam nec nominis est certa notitia penes uos…)»; *Ad Nat*. 1, 3, 9: «Etiam cum corrupte a uobis 'Chrestiani' pronuntiamur». Cf. L. Herrmann, *Chrestos, Témoignages païens et juifs sur le christianisme du I.er siècle* (coll. Latomus, 109), Bruxelles 1970. <<

[123] Tac, *Ann*. 15, 44; cf. J. Beaujeu, *L'incendi de Rome en 64 et les chrétiens* (coll. Latomus), Bruxelles 1960. P. Prigent, *Au temps de l'Apocalypse*, I: *Domiciano*: RHPhR 54 (1974) 455-483. Los cristianos pasan malos días bajo el imperio de Domiciano, pero los textos no conservan el nombre de ninguna víctima, excepto el destierro a Patmos del apóstol S. Juan. — II: *Le culte impérial au I.er siècle en Asie Mineure*: RHPhR 55 (1975) 215-235: El Asia Menor en este tiempo es un terreno abonado para fomentar el culto al emperador. Las abundantes inscripciones lo presentan unido a la celebración de los misterios. Un mesianismo político-religioso, una renovación inmediata forman el contexto de este culto. Y todo unido a la idea de la necesidad de un poder absoluto. — III: *Pourquoi les persécutions?*, ib. 341-363. Nerón hizo ejecutar gran número de cristianos como incendiarios en el año 64. Les cogía igualmente la prohibición de las nuevas religiones. Los cristianos rehusaban adorar a los dioses nacionales. Eran considerados como enemigos de la humanidad, hombres de costumbres depravadas. Los cristianos, con el autor del Apocalipsis veían el establecimiento de dos mundos inconciliables. <<

[124] Plin. *Ad Traían*. 96. M. Simon et A. Benoît, *Le judaïsme et le christianisme antique*, Paris 1968, aclaran la oposición de concepciones de los gentiles y de los israelitas, y las divergencias que entre éstos surgieron con las ideas primitivas cristianas, de las que la primera víctima fue S. Esteban y la

conversión de S. Pablo hará más irreductibles. Por fin el cristianismo se abre al mundo con ansias de ecumenismo y se encuentra con los gentiles siguiendo a ello los tiempos de las persecuciones. <<

[125] Plin. l. c. 97. <<

[126] Tertul. *Apol.* 2, 6-9; cf. L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, t. I-II, Paris 1906-1907, reeditada; S. Simon, *Verus Israël. Étude sur les relations entre chrétiens et Juifs dans l'Empire Romain (135-435),* Paris 1948; O. Cullmann, *Dieu et César*, Neuchâtel, Paris 1956; P. Labriolle, *La réaction païenne. Étude sur la polémique antichrétienne du I[er] au IV[e] siècle,* Paris 1934; A. Piganiol, *La propagande païenne à Rome sous le Bas-Empire*: Journ. d. Savans (1945) 19-28. <<

[127] Tertul. *Ad Nat*. 1, 4, 15. <<

[128] Tertul. *Ad Nat*. 1, 1, 10. <<

[129] Tertul. *Apol*, 1, 12. <<

[130] Sin embargo se sabe que el Emperador Severo Alejandro juntó en la capilla del palacio imperial las estatuas de Apolonio de Tiana, de Orfeo, de Abraham y de Jesús (cf. Leo Homo, *L'Empire romain*, Paris 1925, 88-89). Cf. J. Réville, *La religion à Rome sous les Sévères*, Paris 1883; J. Geffcken, *Der Ausgang des griech. röm. Heidentums*, Heidelberg [2]1929; K. Latte, *Die Religion der Römer und der Synkretismus der Kaiserzeit* (colección de textos), Tübingen 1927. <<

[131] Lactant. *De Mortib. Persecut*. 48. Cf. W. Seston, *L'Opinion païenne et la conversion de Constantin*: RHPhR (1936) 250 s; O. Seeck, *Das sogenente Edikt von Mailand*: ZKG (1891) 381; J. R. Palanque, *A propos du pretendíi édit de Milan*: Byz. 10 (1935) 607 y H. Grégoire, que responde en el mismo lugar al precedente artículo de Palanque: ib. 616 ss; G. Bardy, *La politique religieuse de Constantin après le concilc de Nicée*: RSR (1928) 516. P. Batiffol, *La conversion de*

Constantin et la tendance au monothéisme dans la religion romaine: Bul. d'anc. lit. et ch. chrét. 3 (1913) 132. Sobre la reacción pagana máxime por parte de Juliano, cf. C. J. Neumann. *Juliani imperatoris librorum contra Christianos quae supersunt*, Leipzig 1880; W. Kock, *Comment Julien essaya de fonder une église païenne*: RBPhH 7 (1928) 49 s. P. Labriolle, *La réaction païenne. Étude sur la polem. antichrét. du Ier au IVe s.,* Paris 1934. <<

[132] Esto sucedió en el año 375. El nuevo Pontífice ya no residía en la *Regia Numae*, sino en la *cathedra Petri*, y se cumple totalmente lo que Tertuliano había escrito en el año 200, con gran ironía, pero que resultó dicción profética: *Pontifex maximus, quod est episcopus epicoscoporum edicit… (De Pudit.* 1, 6). Es obvio que Tertuliano siempre que habla del Pontífice Maximo se refiere al pagano cf. *Apol*. 26, 2; *Exhort. Cast*. 13, 1; *Monog*. 17, 3; *De Praescript. Her*. 40, 5; y *Ad Ux*. 1, 7, 5, donde lo llama *regem sacculi: Pontificem maximum*. En este lugar *De Pudit*. 1, 6 da este nombre al obispo de Roma porque habla de un solemne abuso de autoridad, según opinión de Tertuliano. <<

[133] *Cod. Theodos*. 16, 10, 22. <<

[134] Cf. S. Agust. *De Catech. rudibus*. <<

[135] S. Agust., *De moribus ecclesiae catholicae*, 1, 30, 63 = ML. 32, 1336-7. Sobre la acomodación de los ritos antiguos, cf. por ejemplo las fiestas purificativas de los *Lupercalia*, cristianizados en la fiesta de la Candelaria, en J. Toutain, *Les Lupercales romaines et le fete chrétienne de la Purification de la Vierge*: Rev. d'Hist. d. Relig. (1919) 1-13; T. Pasqualetti, *Quid inter carmen Ambaruale et Rogationes christianas intersit*: Latinitas 4 (1954) 296-300. Sobre la transformación de Roma y la actividad renovadora del cristianismo

desarrollada en estos siglos, cf. Hartmann Grisar, *Roma alla fine del mondo antico*, trad. ital. Roma 1943, vol. I, 3-67. <<

1. Tiempos de la monarquía

[1] Liv. 1, 16, 6-8. <<

[2] Liv. 1, 13, 8; Dion. Halic. 2, 13; Varr. *L. L.* 5, 81; Plut. Rom. 26. En el reinado de Tulo Hostilio la caballería se compuso de novecientos hombres. Seis centurias nuevas, dos más por cada tribu, constituidas por patricios. <<

[3] Plut. Rom. 13; Dion. Hal. 2, 2. <<

[4] Et. Pais, *Italia Antica*, I, 153 n. 1; M. Marín y Peña, *Instituciones militares romanas*, Madrid 1956. Ya hemos dicho (cf. supra p. 20) que entre los primeros vestigios de la gente latina, así como se halla el carro de transporte no hay rastros de que se conociera el carro de combate, pero sí los soldados a caballo. Aunque Virgilio quiera darnos impresión de antigüedad en las luchas desarrolladas entre Eneas y Turno presentando a los latinos combatiendo en carros arrastrados por dos o por cuatro caballos no hay que ver en ello valor histórico alguno, sino su ansia de recordar de alguna forma los combates en torno de Troya descritos por Homero. Es curioso que el Mantuano presenta a los combatientes rótulos y aliados que quiere destacar entrando en el campo de batalla en sus lucientes carros, así por ejemplo Rhaetea (*Aen*. 10, 399-404); Niphaeo, con una potente cuadriga (*ib*. 570-571), los hermanos Lucago y Liger (*ib*. 575-584) y el propio Turno (*ib*. 440; 453) y en la pompa fúnebre del Arcadio Palas figuran como botín «los carros» rútulos que él arrebató al enemigo (11, 88). Los Arcadios del Palatino, al mando de Palas, hijo de Evandro, combaten a caballo (*Aen*. 10, 367; 750). Evandro había regalado un soberbio alazán a Eneas y sendos caballos a sus acompañantes (*Aen*. 8, 551-553), poniendo a su disposición además doscientos soldados de a caballo capitaneados por su hijo Palas (*Aen*. 8, 518-519). Los teucros en cambio luchan a pie (*Aen*. 10, 604-605), formando *acies*,

frente a las cuales también los latinos establecerán las suyas (10, 360; 431-432) de forma que llegarán fácilmente al cuerpo a cuerpo: «haeret pede pes densusque uiro uir» (10, 361). El contraste de esta triple forma de luchar aparece, como resumido en unos versos: 11, 88-93: En la pompa fúnebre de Palas, van los carros cogidos a los rútulos; el propio caballo de Palas, *Aethon*, y los teucros formando la falange. <<

[5] Liv. 1, 15, 8: «trecentosque armatos ad custodiam corporis, quos celeres appellauit, non in bello solum sed etiam in pace habuit». Aunque este cuerpo desapareció con la monarquía, es un antecedente de la *cohors praetoria* de los cónsules y de los dictadores, y luego de la guardia pretoriana del Imperio. Cf. H. Hill, *Equites and Celeres*: Class. Philol. (1938) 238-290; J. De la Chauvelays, *Art militaire chez les romains*, Paris 1884; M. Dyrry, *Les cohortes prétoriennes*, Paris 1968; O. Bohn, *Über die Heimat der Praetorianer, Prog.*, Berlin 1883; A. Passerini, *Le coorti pretorie*, Roma 1939, reimpresa en Roma 1969. <<

[6] Dion. 2, 44. <<

[7] Dion. 2, 13. <<

[8] Dion. 2, 13; Liv. 4, 38, 3: «Qui cum magna uoce exclamasset ut equites, qui saluam rem publicam uellent esse, ex equis desilirent, omnium turmarum equitibus uelut ad consulis imperium motis: 'nisi haec - inquit - parmata cohors sistit impetum hostium, actum de imperio est. Sequimini pro uexillo cuspidem meam, ostendite Romanis Volcisque neque equitibus uobis ullos equites, nec peditibus esse pedites pares'». <<

[9] Dion. 2, 13. Y. Garlay, *La guerre dans l'antiquité*, Paris 1972; J. Harmand, *La guerre antique de Sumer à Rome*, Paris 1973. <<

[10] Liu. 1, 42, 5-43; cf. Vol. II de esta obra, pp. 35-39. Sin embargo no todos admiten los datos de Tito Livio porque dicen que esta ordenación del pueblo y del ejército no sucedió hasta finales del siglo V o principios del IV. Defienden la fecha tradicional de Livio por ejemplo Fraccaro, *La Storia dell'antichissimo esercito romano à l'eta dell'ordinamento centuriato*, Atti del II Congr. Naz. di Stud. Rom. 1931; Id., *Ancora sull'eta dell'ordinamento centuriato*: Athenaeum 12 (1934) 57-71. Le atribuyen una fecha más reciente: G. De Sanctis, *Storia dei Romani*, en varios sitios; Id., *Le origini dell'ordinamento centuriato*: Riv. di Filol. e d'Ist. Class. 11 (1933) 289-298. C. L. Lamarre, *De la milice romaine despuis la fondation de la Rome jusqu'à Constantin*, Paris 1870. <<

[11] Quizás sea mejor considerar los *iuniores* desde los 17 años hasta los 46; y *seniores*, desde los 47 a los 60, como hacen Aulo Gelio y Polibio. Dice Gelio que según Tuberón, Servio «pueros esse existimasse, qui minores essent annis septem decem. Atque inde ab anno septimo decimo, quo idoneos iam esse rei publicae arbitraretur, milites scripsisse, eosque ad annum quadragesimum sextum 'iuniores' supraque eum annum 'seniores' appellasse» (Gell. 10, 28, 1; Cf. Polb. 6, 19, 2). Cf. R. Thomsen, *The pay of the Roman soldier and the property qualifications of the Servian classes*: Class. et Mediev. F. Blatt, pp. 194-208. Critica la teoría de G. R. Watson sobre el sueldo que tiempo andando cobrarán los soldados. Fija en 5 ases por día el sueldo de las tropas romanas con un aumento hasta 225 dineros por año, pero esto no está de acuerdo con los testimonios de Polibio y de Plinio el Viejo y en sí es una teoría poco probable. El elemento principal para la solución de este problema, es la equivalencia de la moneda griega de los términos monetarios en Polibio. Esto interesa grandemente para la interpretación de la ordenación de clases

romanas atribuida a Servio Tulio, cf. J. Guillén, *Vrbs Roma* II, 35-39. <<

[12] Liu. 1, 43, 2; 6. 6. 14, se llamarán *Legiones Vrbanae* (Liu. 6, 9, 5) cf. M. Steinwender, *Die Legiones Urbanae*: Philologus, 39, 527 s. H. Freis, *Die Cohortes Urbanae*, Köln/Grai 1967. <<

[13] Cic. *Rep. 2,* 20. El nombre de *phalanx* en Virgilio, *Aen.* 11, 92, no es más que un modo de hablar, sin ánimo de indicar que los teucros formaran una verdadera falange, cf. Servio, *ib*.: «phalanx, lingua macedonum legio». L. C. Pérez Castro, *Acerca de Vélites*: Emerita 40 (1972) 427-431: consideraciones semánticas corroboran la etimología propuesta por A. Pariente: *uelites* < *uello; uelitare* = *telis adsultare*. Cf, II. M. D. Parker, *Roman Legions*, Cambridge 1961, reimpresión de la de 1928. <<

[14] Liu. 1, 43; Cic. *Rep*. 2, 22: «equitum centuriae cum sex sufragiis». <<

[15] Cic, *Rep. 2,* 20. <<

[16] «Recognoscere equitatum» Liu. 39, 44; «recensere equitatum», *id*. 38, 28. <<

[17] Liu. 1, 44; Dio Cass. 55, 31. <<

[18] Plut. *Pomp*. 22, donde nos presenta a Pompeyo Magno conduciendo ante los censores su propio caballo: «Luego que estuvo cerca y a la vista de los censores, dio orden a los lictores de que hicieran paso, y condujo el caballo ante el tribunal. Estaba todo el pueblo admirado y en silencio, y los mismos censores sintieron con su vista un gran placer mezclado de vergüenza. Después, el más anciano le dijo: 'Te pregunto, oh Pompeyo Magno, si has hecho todas las campañas según la ley'. Y Pompeyo en alta voz: Todas —le respondió—, y todas las he hecho a las órdenes de mí mismo como emperador». <<

[19] Val. Max. 4, 1, 10; Cic. *Pro Cluent*. 134. <<

[20] Liu. 29, 37; 45, 15; Val. Max. 2, 9, 6; Gell. 4, 20. <<

[21] Liu. 5, 7, 5 y 13; 39, 19; Suet. *Calig*. 16, 2. <<

[22] Gell. 10, 28. <<

[23] Liu. 2, 19-20; 9, 14; 16; Val. Max. 2, 2, 9. <<

[24] Liu. 42, 10, 4; 44, 16, 8; 4, 8, 2; 24, 18, 7-9, se trata en este último lugar de los supervivientes de Cannas; Cic. *De Or. 2,* 287; Gell. 4, 12. <<

[25] Liu. 3, 27, 1; 5, 7, 5. <<

[26] Cic. *Rep*. 2, 39 y lo mismo Dion. Hal, 4, 18. <<

[27] Liu. 1, 43; Dion. Hal. 4, 18; Dio Cass. 52, 25; 59, 9. <<

[28] Liu. 1, 43, 9; Plut. *Cam*. 2; Cic, *Rep*. 2, 36. <<

[29] Polib. 6, 25, 1; Varr. *L. L.* 5, 91: «Turma terima (*e* in *u* abiit), quod ter deni equites ex tribus tribubus Titiensium, Ramnium, Lucerum fiebant. Itaque primi singularum decuriarum decuriones dicti, qui ab eo in singulis turmis sunt etiam nunc terni. Quod hi primo administros ipsi sibi adoptabant, optiones uocari coepti, quos nunc propter ambitionem tribuni faciunt». <<

[30] Polib. 6, 25, 1. <<

[31] Varr. l. c. nota 24. <<

[32] Liu. 8, 7, 1-12. <<

[33] Liu. 2, 6, 5-10. <<

[34] Liu. 4, 19; Val. Max. 3, 2, 4. <<

[35] Liu. 5, 36. 7; 7, 10, 26; 8, 7; 45, 30, 16, etc. <<

[36] Liu. 1, 3; 2, 31, 2; 4, 70, 4; 4, 47, 2. <<

[37] Liu. 2, 20, 10-12; 4, 38-39. <<

[38] Liu. 2, 20, 12; 3, 63, 2. <<

[39] Liu. 21, 46, 5-6 donde advierte el historiador que Aníbal llevaba bien bridados los caballos, pero los de los romanos se

metieron por medio de la infantería y turbaron las legiones. <<

[40] Liu. 22, 49, 3-4, tienen que bajar de los caballos porque ni el mismo cónsul, lo podía gobernar: «Omissis postremo equis, quia consulem et ad regendum equum uires deficiebant». <<

[41] Veget. 2, 11. <<

[42] Cic. *Rep. 2,* 39. <<

[43] Liu. 1,43. <<

[44] Cic. *Rep*. 2, 39. <<

[45] Liu. 1, 43. <<

[46] Dion. 4, 17, y 7, 59. <<

[47] Veget. 2, 11; Dionis. 4, 17. <<

[48] Liu. 1, 43, 3. <<

[49] Liu. 8, 8, 7. Un nuevo examen de los textos de Tito Livio, de Dionisio de Halicarnaso y de Cicerón, relativos a la formación de las centurias, permite reconstituir la evolución de esta organización fundándose en el cambio del número de centurias de los inermes, de los que los *accensi* no formaron parte más que en un segundo tiempo, cf. C. Gatti, *A proposito degli accensi dell'ordinamento centuriato*: Athenaeum 51 (1973) 377-382; G. R. Watson, *Documentation in the Roman army*. Festschrift f. Vogt, II, 1 pp. 493-507. <<

[50] Liu. 8, 10, 2: «Accensos ab nouissima acie ante signa praecedere iubet». <<

[51] Liu. 1, 43, 8: «hoc minor census reliquam multitudinem habuit; inde una centuria facta, immunis militia». <<

[52] Gell. 16, 10, 12-13. <<

[53] Liu. 1, 43, 11. <<

[54] Dion. Hal. 3. <<

[55] Varr. *L. L.* 5, 89: «Milites, quod trium milium primo legio fiebat ac singulae tribus Titiensium, Ramnium, Lucerum milia militum mittebant. Hastati dicti qui primi hastis pugnabant, pilani qui pilis, principes qui a principio gladiis; et post commutata re militari minus illustria sunt. Pilani triarii quoque dicti, quod in acie tertio ordine extremi subsidio deponebantur; quod hi subsidebant ab eo subsidium dictum, a quo Plautus: 'Agite nunc, subsidite omnes quasi solent triarii'» (Friuolaria, frg. V, en Ritschl. Cf. Fest. 249; Veget. 1, 20; 2, 15-16; 3, 14). <<

[56] Liu. 1, 10; 1, 12, 1; 1, 14, 6. <<

[57] Liu. 1, 11, 1. <<

[58] Liu. 1, 12, 3 y 9; 1, 14, 7-9. <<

[59] Liu. 1, 23, 4; 1, 24, 1; 1, 15, 2 y 3; 1, 16, 1; 1, 27, 4. <<

[60] Liu. 1, 28, 3. <<

[61] Liu. 1, 29, 1; 1, 30, 1. <<

[62] Liu. 1, 30, 3. <<

[63] Liu. 1, 30, 9. <<

[64] Liu. 1, 30, 10. <<

[65] Liu. 1, 36, 1. <<

[66] Liu. 1, 36, 2. <<

[67] Liu. 1, 36, 7-8. <<

[68] Liu. 1, 37, 1. <<

[69] Liu. 1, 38, 1-2. <<

[70] Liu. 3-6. <<

[71] Dion. Hal. 2, 2 y 5. <<

[72] Liu. 1, 43. <<

[73] Paul. Fest. 43, 1. Cf. P. Coussin, *Les armes romains. Essai sur les origines et l'évolution des armes individuales du légionaire romaine*, Paris 1926. <<

[74] Propert. 4, 1, 28. <<

[75] Esta indicación no la hacemos, como es natural, con el propósito de que sea firme, ni mucho menos, puesto que las puntas de lanza de metal, de sílex o de hueso ya eran conocidas en Italia desde la época eneolítica, sino con el fin de que sé vea un proceso en el armamento. Hubo un tiempo en *que no* se ponía elemento alguno de metal, o porque no se aplicaba el metal todavía para ello, o porque la gente era pobre y los metales caros; y luego otro, que aquí referimos al perfeccionamiento del ejército por Servio Tulio, en que ya se dotó a los venablos de este complemento más eficaz. <<

[76] Seru. *Ad Aen. 7,* 664. <<

[77] Cic. *Brut*. 271. <<

[78] Plut. *Rom*. 21. <<

[79] Plin. *N. H.* 7, 36. <<

[80] Athen. 6, 273 F. <<

[81] Seru. *Ad Aen*. 7, 664; A. J. Reinach, *Origine du Pilum*: RA (1907) 243 s y 426 s; A. Schulten, *Das Pilum des Polybios*: PhM 69 (1914) 447 s. <<

[82] Liu. 2, 30, 12. <<

[83] Liu. 2, 46, 3. <<

[84] Dion. Hal. 5, 46. <<

[85] Liu. 1, 25, 4. <<

[86] En Gell. 9, 13 (14): «Scuto pedestri et gladio Hispanico cinctus contra Gallum constitit (Manilius)». <<

[87] Liu. 7, 10, 5: «Hispanico cingitur gladio ad propriorem habili pugnam». <<

[88] Cf. Virg. *Aen*. 7, 627. <<

[89] Vulgata, *Reg. 1,* 25, 29; 1, 17, 40; *Ecci*. 47, 5. <<

[90] Plin. *N. H.* 7, 57 (201). <<

[91] Seru. *Ad Georg.* 1, 309; Florus, 3, 8; Veget. *De Re Mil.* 1, 16. <<

[92] Liu. 21, 21, 12; 21, 22, 2. <<

[93] Paul. Fest. 369; Liu. 1, 43, 7. <<

[94] Veget. 5, 14. <<

[95] Cic. *Diu.* 1, 29. <<

[96] Propert. 4, 10, 20, cf. Virg. *Aen.* 7, 688. <<

[97] Plut. *Cam.* 40: «Sabiendo que la principal fuerza de los bárbaros consistía en las espadas, las que manejaban bárbaramente y sin ningún arte, dirigiendo principalmente los golpes a los hombros y a la cabeza, hizo para los más, cascos de hierro pulido por fuera, para que las espadas resbalasen o se rompiesen». <<

[98] Diodor. Sic. 23, 2, 1. <<

[99] Varr. L. L. 5, 19: «Cauum enim clipcum». <<

[100] Virg. *Aen.* 2, 227; 3, 637. <<

[101] Liu. 1, 34; Dion. Hal. 4, 16. <<

[102] Liu. 1, 43. <<

[103] Seru. *Ad Aen.* 7, 612: «Gabinus cinctus est, toga sic in tergum reiecta, ut una eius lacinia a tergo revocata hominem cingat. Hoc autem uestimenti genere utebatur consul bella indicturus, ideo quia cum Gabii Campaniae ciuitas sacris operaretur, bellum subito uenit: tunc ciues accincti togis suis, ab agris ad bella profecti sunt, adepti uictoriam, unde hic ortus est mos», y lo mismo poco más o menos Pomponio Sabino en el mismo lugar. Cf. Liu. 25, 16, 21 en que el general se arrolla el *paludamentum* en el brazo izquierdo porque, cogidos en la trampa, no tienen ni escudos. <<

[104] Lydus, *De Magistrat, rei pub.* 1, 12. <<

2. Época republicana

[1] Cf. Liu. 5, 38-39; 6, 1, 11; Cic. *Att*. 9, 5; Varr. *L. L.* 6, 32; Suet. *Vit*. 11; Tac. *Hist*. 2, 91. <<

[2] Liu. 4, 58-61; 5, 1-24; Plut. *Cam*. 5; Diodor. 14, 93. <<

[3] Cf. Liu. 4, 59, 11: «Additum deinde omnium maxime tempes ti uo principum in multitudinem munere, ut ante mentionem ullam plebis tribunorumue decerneret senatus, ut stipendium miles de publico acciperet, cum ante id tempus de suo quisque functus eo munere esset». Cf. R. Thomsen, *The pay of the Romen soldier and the property qualifications of the Servian classes*: Class. et Mediev. F. Blatt, pp. 194-208, propone que el sueldo de cada día y soldado eran 5 ases, y que luego subió a 225 dineros al año; pero no se puede precisar por falta de una equivalencia exacta del valor de las monedas que cita Polibio. <<

[4] Jenof. *Anáb. 4,* 8, 10. <<

[5] Am. Thiery, *Historia de los galos*, Introduc. Vol. 1[3], 13. <<

[6] Polib. 6, 21, 9; Cf. E. Ferrero, *L'Ordinamento dell'armate romane*, Torino 1878; J. Marquardt, *De l'organisation militaire chez les romaines* (Manuel des Antiq. Rom. II), Paris 1899; Delbrück, *Römische Manipulartaktik*: Histor. Zeitschr. 51 (1883); Meyer, *Das römische Manipularheer, seine Entwicklung und seine Vorstufen* (Berlin. Ak. Anh. 1923); Microw, *Das römische Manipularheer, seine Entwicklung und seine Vorstufen* (Abh. Preuss Akad. 1923); Weber, *Zum Glieder - und Rottenabstand der Manipularlegion*: Kl. (1914) 113-115; E. Meyer, *Das römische Manipularheer*: ABAW (1923) 48 s. <<

[7] Liv. 6, 21, 9. Cf. E. Peruzzi, *Manipulus*: RFIC 102 (1974) 314-322, *Manipulus* deriva, según Peruzzi, de **mani-polos.*

Designa en su origen un puñado de espigas o de heno en manos del segador; un asta provista de una cimera, un manojo de hierbas o de broza. Estos objetos fueron insignias militares primero entre los etruscos, luego entre los romanos, por ejemplo Rómulo, Ouid. *Fast.* 3, 116-118, *manipulus* toma el sentido de «insignia militar», luego de grupo o departamento militar, como en Varr. L. L. 5, 88: «manipulus, exercitus minima manus quae unum sequitur signum». Por otra parte sigue con el sentido de haz de mies o de heno, de doftde el «manojo» nuestro. E. Gabba, *Istituzioni militari e colonizzazione in Roma mediorepubblicana (IV-III secolo a. C.)*: RFIC 103 (1975) 144-154; analiza tres momentos de la evolución de las instituciones militares entre 367 y 241, o sea, de la introducción de la organización en manípulos, del primer enrolamiento de los *capite censi* y del sistema del reclutamiento fundado sobre las tribus. Estos tres aspectos de la Hist. militar romana se insertan en un proceso de transformación de la vida política y social del Estado, consecuencia de la extensión territorial, del aumento importante de la población, de la complejidad creciente de las estructuras de la sociedad con la implantación de la nueva clase de gobierno patricio-plebeyo. <<

[8] Liv. 8, 8, 3-8. <<

[9] Polib. 6, 24, 9. <<

[10] Liv. 8, 8, 9-13. <<

[11] Polib. 8, 8. <<

[12] Caes. *B. C,* 1, 57, 1: «electos ex omnibus legionibus fortissimos uiros, antesignanos, centuriones, Caesar ei classi attribuerat, qui sibi id muneris depoposcerat»; Liv. 9, 39, 7; 22, 5, 7. En Amm. 23, 5, 19, el emperador Juliano arenga así a sus soldados: «Adero ubique uobis, adiumento numinis sempiterni, imperator et antesignanus et conturmalis,

omnibus secundis, ut reor», imitando el discurso de Catilina a los suyos: «uel imperatore uel milite me utimini» (Sall. *Cat*. 20, 16). <<

[13] Caes. *B. C.* 3, 75, 5. <<

[14] Veget. 2, 7. <<

[15] Liv. 8, 8, 13. <<

[16] Liv. 8, 8, 14. <<

[17] Plaut. Trin. 721; Cic. *Alt*. 5, 21, 4. <<

[18] Fest. 159 L. <<

[19] Veget, 2, 19. <<

[20] *Bell. Afr*. 74: «multitudo seruorum». <<

[21] Quint. 8, 6, 42. <<

[22] Val. Max. 2, 7, 1-2; Sall. *Iug*. 45, 5. <<

[23] Caes. *B. G. 2,* 24, 2. <<

[24] Caes. *B. G. 2,* 27, 1. <<

[25] Cf. esta obra, vol. II, pp. 36-39. <<

[26] Liv. 13, 33 y 35; Cic. *Vam*. 10, 30; App. *B. C.* 5, 98. <<

[27] Liv. 37, 41-43; Sall. *Iug*. 38, 6. <<

[28] Liv. 26, 17-20; 22, 53; Polib. 10, 2-3; App. *Hisp*. 23; Gell. 6, 1, 8 s. <<

[29] Polib. 6, 22, 7; cf. V. Ilari, *Gli Italici nelle strutture militari romane*, Milano 1974; B. Henry, *L'emploi du terme legio sur les projectiles de fronde romains et l'évolution sociale de l'Italie antique*: Caesarodonum 9 (1974) 226-231; el término *legio* aplicado a los no-romanos constituía un título lisonjero destinado a conservarlos al lado de Roma en los momentos difíciles: G. R. Watson, *The Roman soldier*, Bristol 1969. <<

[30] Polib. 6, 26, 6. <<

[31] Gell. 16, 4. <<

[32] Caes. *B. C.* 1, 73. <<

[33] Liv. 10, 40 y 43; 40, 40. <<

[34] Caes. *B. C.* 1, 51. <<

[35] Liv. 24, 30, 13; Polib. 3, 75, 7. <<

[36] Liv. 22, 37, 8 y 13. <<

[37] Liv. 29, 1, 1-11. <<

[38] Sall. *Iug*. 86, 3; App. *B. C.* 17; 4. 93; Plut. *Luc*. 14, 17; *Sila*. 12; cf. P. Catalupi, *Le legioni romane nella guerra d'Annibale*, Stud, di Stor. Antica pubb. da G. Beloch, 1, Roma 1891; Klotz, *HannibaI Zug gegen Rom in Jabre 211*, 1940; F. Luterbacher, *Römiscbe Legionen und Kriegschiffe wärend des zweiten panischen Krieges*, 1895; M. Schuster, *Hannibalisehe und römische Kampfweise im Leichte der Völkerkunde*, Wiener Blätter für die Freunde des Antiks, 1922, 67-71; W. Streit, *Zur Geschichte des zweiten punischen Krieges nach der Schlachl bei Cannae*. Berl, Stud. 1887. <<

[39] Veget. 3, 17. <<

[40] *CIL* III, 99; Veget. 3, 17. <<

[41] Cf. supra nota 10. <<

[42] Liv. 24, 4. <<

[43] Polib. 7, 21. <<

[44] Id., *ib*. <<

[45] Liv. 38, 21. <<

[46] Polib. 6, 33. <<

[47] Liv. 30, 33. <<

[48] Así lo vemos en *Bell. Afric*. 15, que lleva la primera línea cubierta por un frente de arqueros. <<

[49] Caes. *B. G.* 1. 48; 8, 19; *B. C.* 3, 84. <<

[50] *Bell. Afric*. 13 y 14. <<

[51] Ioseph. *Bell. Iudaic*. 5, 1, 6. <<

[52] *CIL*. VIII, 2465; 2466. Cf. Amm. 25, 1, 9: «uexillationum tribuni». La *uexillatio* en la época clásica era una unidad compuesta y temporal, formada por caballeros de diversas unidades, para una misión específica (cf. Caes. *B. G.* 6, 36, 3). Después de Diocleciano es una unidad regular de la caballería formada en permanencia para una misión en el ejército móvil del *comitatus*, o del ejército en el *limes*. En la frontera oriental había hasta setenta *uexillationes*, cf. A. H. M. Jones, *The Later Roman Empire*, t. 1, Oxford 1964, 57. Las unidades formadas por quinientos hombres estaban a las órdenes de un *tribunus*, cf. R. Grosse, *Römische Militärgeschichte*, Berlin 1920, 49. <<

[53] Como por ejemplo *CIL*. III, 10471-10473: «Aduersus defectores et rebelles». <<

[54] Tac. *Ann*. 2, 78: Estos cuerpos de veteranos formados por Augusto en el año 13 a. C., los reorganizó Vespasiano en el 69 d. C.; cf. L. J. F. Keppie, *Vexilla veteranorum*: PBSR 41 (1973) 8-17. <<

[55] Ammian. Marc. 15, 4, 10; 21, 11, 2; 25, 1, 8-9. <<

[56] Polib. 6, 23, 8. <<

[57] Liv. 21, 8. 10 s. <<

[58] Paul. Fest. 78, 20. <<

[59] Liv. 21, 8, 10-12. <<

[60] Liv. 8, 7, 8; 8, 5, etc. <<

[61] Polib. 6, 23. <<

[62] Liv. 8, 8, 5. El *gaesum* era un arma céltica por excelencia, sobre todo de los habitantes próximos a los Alpes (Virg. *Aen*. 8, 661). Era enteramente de hierro. Ateneo dice que los romanos la tomaron de los iberos (Athen. 6, 106) porque se fijó quizás sobre todo en las armas de Iberia, y el *gaesum* céltico en los tiempos antiguos debió de ser común a todo el mundo occidental. Los romanos no pudieron tomar de la

lengua céltica el nombre *gaesum* antes del siglo IV a. C. porque de lo contrario hubiera caído bajo la ley fonética del rotacismo y hubiera dado la palabra **gaerum*. De todas formas, cuando Tit. Livio usa esta palabra la suele tomar como sinónima de *hasta* (8, 8, 5; 9, 36, 6). Dice Polibio que el *gaesum* se entregaba en el ejército como recompensa a un soldado que hubiera dado muerte a un enemigo (Polib. 6, 39). Cuando en el año 56 a. C. fue atacada la división de Galba por los galos, en el campamento de Octodurus, las tribus alpinas lanzaban contra él piedras y *gaesa* (Caes. *B. C.* 3, 4, 1). Pero es muy difícil para nosotros distinguir los *gaesa* de los dardos ordinarios. <<

[63] Polib. 1, 33. <<

[64] Polib. 6, 22, 4. <<

[65] Liu. 21, 55, 11. <<

[66] Liu. 28, 45, 16. *Gaesum*, palabra céltica, se aplica al dardo o venablo de los celtas, como el *pilum* era de los romanos y la *sarissa* de los macedonios. Al parecer era totalmente de hierro. Atheneo (6, 106) dice que procede de los Iberos; e incluso parece que en época muy antigua en la misma Italia central se manejaba un arma enteramente de hierro con el nombre de *falarica* o *ueru* (Virg. *Georg. 2,* 168; *Aen*. 7, 665; 9, 705) que en realidad responde al *gaesum*. <<

[67] Polib. 6, 22, 4. <<

[68] Polib. ib. <<

[69] Liu. 24, 34, 5. <<

[70] Strab. 4, 196. <<

[71] Polib. 6, 23. <<

[72] Diodor. Sic. 5, 33, 3. <<

[73] Polib. 6, 23. <<

[74] Liu. 8, 8, 3. <<

[75] Liu. 26, 4, 4-7. <<

[76] Polib. 6, 22; Liu. 38, 21, 12. <<

[77] Liu. 8, 8, 3. <<

[78] Plut. *Cam*. 40: «A los escudos les puso por todo alrededor una plancha de bronce, no bastando la madera por sí sola para proteger los golpes». <<

[79] Liu. 44, 33, 9; 9, 19; 21, 19. <<

[80] Plut. *Cam*. 40. <<

[81] Polib. 6, 23, 14. <<

[82] Polib. 6, 23, 15. <<

[83] Diodor, Sic. 5, 30. <<

[84] Polib. 6, 23, 8. <<

[85] Cf. Plut. *Mario*, 3; W. Votsch, *Gaius Marius als Reformator des röm. Heerwesens*, 1886; Steinwender, *Zur Kohortentaktik*: Rh. Mus. (1915) 416 s; A. Schulten, *Zur Heeresreform des Marius*: Herm. (1928) 240 s; E. Gabba, *Le origini dell'esercito professionale in Roma: i proletari e la riforma di Mario*: Athen. 28 (1949) 173 s; J. Harmand, *L'Armée et le soldat à Rome de 107 à 50 avant notre ère*, Paris 1967; M. Rambaud, *Légion et armée romaines*, a propos du J. Harmand, *o. c.*: REL 45 (1967) 112-146. <<

[86] Cf. esta obra, tom. II, 48; 118. <<

[87] Sall. *Iug*. 85, 45, en esta caracterización pensaba en la aberración de Bestia, en la incapacidad de Albino y en la vanidad de Metelo. <<

[88] Sall. *Iug*. 86, 2-3; Plut. *Mario*, 9. <<

[89] Caes. *B. G.* 3, 20, 2; 5, 4, 7; 7, 39, 1; *CIL*. X, 6011: «Eques euocatus annor. nat. XXIII». <<

[90] Liu. 3, 57, 9; 3, 69, 8; 37, 4; *Epit*. 117; Caes. *B. C.* 1, 85; Sall. *Iug*. 84, 2. <<

[91] Dio Cass. 10,43. <<

[92] Plut. *Flam*. 4; Liv. 32, 9, 1; Polib. 27, 15 <<

[93] Seru. *Ad Aen*. 2, 157. <<

[94] App. *B. C.* 40; Caes. *B. C.* 1, 3. <<

[95] Sall. *Iug*. 84; Caes. *B. C.* 3, 88, 5; 1, 3, 4; 1, 17, 4; 3, 33, 3. <<

[96] Cic. *Fam*. 3, 6. <<

[97] App. *B. C.* 3, 40. <<

[98] App. *ib*. <<

[99] Dio Cass. 47, 46; Caes. *B. C.* 3, 91. <<

[100] Suet. *Vesp*. 1. <<

[101] Vell. Paterc. 2, 70. <<

[102] Val. Max. 10, 19, 2; Dion. 47, 46, 4. <<

[103] Caes. *B. C.* 3, 9, todo él. <<

[104] Cf. Dion. Hal. 55, 24; *CIL*. VI, 1009; cf. 2772. <<

[105] *CIL*. IX, 19; VI, 3414. <<

[106] *CIL*. III, 3470; V, 5431; 7160; VI, 2755; 2795. <<

[107] *CIL*. III, 3413; 3565; VI, 627; 2379; VIII, 2336. Cf. M, Clauss, *Untersuchungen zu dem principales des römisches Heeres von Augustus bis Diokletiean: Corniculari, speculatores, frumentarii*: Diss. Bochum 1973. <<

[108] Dio Cass. 55, 23. <<

[109] Orelli, *Inscript*. 2870, inscripción cristiana. <<

[110] Cf. E. Gabba, *Le origini dell'esercito professional in Roma, i proletari e la riforma di Mario*: Athen. 28 (1949) 173 s. <<

[111] Sall. *Iug*. 86, 3. <<

[112] Liu. 4, 59, 11; 5, 4, 5; Florus, 1, 12. <<

[113] Polib. 6, 19. <<

[114] Cic. *Rep*. 2, 2; Gell. 16, 10. <<

[115] Polib. 6, 19; Dionis. Hal. 7, 19; 8, 87; 9, 5, 35; Liu. 2, 55; 3, 4, 47; 4, 13; Cic. *Leg*. 3, 8: «Consules militiae summum ius habento». <<

[116] Liu. 2, 30; 3, 27; 22, 11; 57. <<

[117] Liu. 22, 11; 39, 20; 43, 14. <<

[118] Dion. Hal. 8, 87; Liu. 3, 41; 7, 19; 10, 21; 22, 11; 22, 23-24; 28, 45; 42, 10. <<

[119] Macrob. *Saturn*. 1, 16, 15; Seru. *Ad Aen*. 8, 1: «qui ducturus erat exercitum, ibat ad Capitolium et exinde proferens duo uexilla, unum roseum, quod pedites euocabat, et unum caeruleum, quod erat equitum (nam caeruleus color est maris, a cuius deo equum constat inuentum) dicebat: qui rem publicam uult saluam esse me sequatur. Et qui conuenissent simul iurabant». <<

[120] Polib. 6, 19. <<

[121] Liu. 44, 21. <<

[122] Polib. 6, 19 y 20. <<

[123] Polib. 6, 19; Liu. 26, 31, 11; Varr. en Non. 19, 11, M. <<

[124] Varr. *R. R.* 3, 2, 4, compara la *villa publica* del campo Marte con la villa reatina de Varrón y dice el augur Apio Claudio: «praeterea cum ad rem publicam administrandam haec sit utilis, ubi cohortes ad dilectum consuli adductae considant, ubi arma ostendant, ubi censores censu admittant populum». <<

[125] Liu. 2, 27 y 55; 7, 4; 34, 56; 42, 32. <<

[126] App. *Bell. Mithr*. 94; *B. C.* 2, 32, 5, 17. <<

[127] Cic. *Diu*. 1, 102: «quod quidem in dilectu consules obseruant, ut prius miles fiat bono nomine. Quae quidem te scis et consule et imperatore summa cum religione esse seruata». <<

[128] «Ad nomen respondere» Liu. 7, 4, *2*; Val. Max. 6, 3, 4; Gell. 11, 11, 4. <<

[129] Liu. 2, 43-44; 3, 43-44; 3, 11, 25, 30; 4, 43; 6, 31; 34, 56; 42, 32. <<

[130] Liu. 3, 66. <<

[131] Liu. 4, 53; Gell. 2, 1. <<

[132] Liu. 2, 55. <<

[133] Liu. 8, 4. <<

[134] Dion. Hal. 8, 87. <<

[135] Liu. 7, 4, 2; Val. Max. 6, 3, 4; cf. Cic. *Caec*. 99; Arr. Menander, en D. 49, 16, 4, muy comprensivo sobre todo el del apartado 14: «Leuius itaque delictum emansionis habetur, ut erroris in seruis; dessertionis grauius ut in fugitiuis»; y el 15: «Examinantur autem semper causae emansionis, et cur, et ubi fuerit, et quid egerit: et datur uenia ualetudini, affectioni parentum, et adfinium: et si seruum fugientem persecutus est, uel si qua huiusmodi causa sit: et ignoranti adhuc disciplinam tironi ignoscitur». <<

[136] Liu. 24, 18. <<

[137] Liu. 43, 13. <<

[138] Liu. 2. 69; 24, 56; 43, 14. <<

[139] Liu. 34, 56, 9-10. <<

[140] Cic. *De Or*. 2. 276-277. <<

[141] Liu. 23, 20; Cic. *Nat. Deor*. 2, 6; *Phil*. 5. 53. <<

[142] Polib. 6, 11; Liu. 22, 38; 2, 45, 14; 2, 32; 3, 20; 4, 53; 7, 9; 9, 29; 10, 4; Dion. Hal. 10, 18; 21, 43. La fórmula del juramento de un año determinado la conserva Gelio, 16, 4, 2: «In libro Cincii *de re militari* quinto ita scriptum est: Cum dilectus antiquitus fieret et milites scriberentur, iusiurandum eos tribunus militaris adigebat in uerba haec: C. Laelii C. filii consulis L. Cornelii P. Fili consulis in cxercitu decemque

milia passuum prope furtum non facies dolo malo solus neque cum pluribus pluris nummi argentei in dies singulos; extraque hastam, hastile, ligna, poma, pabulum, utrem, follem, faculam si quid ibi inueneris substulerisque, quod tuum non erit, quod pluris nummi argentei erit, uti tu ad C. Laelium C. filium consulem Luciumue Cornctium P. filium consulem siue quem ad uter eorum iusserit, proferes aut profitebere in triduo proximo, quidquid inueneris substulerisue dolo malo, aut domino suo, cuium id censebis esse, reddes, uti quod recte factum esse uoles». Para encontrar estos cónsules C. Laelius y L. Cornelius Scipio tenemos que subir al año 564/190. <<

[143] Polib. 6, 21, 26; Cic. *Post Red. ad Quir*. 13. <<

[144] Liu. 7, 23, 3-5. <<

[145] Gell. 16, 4, 3-4: «Militibus scriptis dies praefinibatur, quo die adessent et citanti consuli responderent; deinde ita concipiebatur iusiurandum, ut adessent, his additis exceptionibus: 'nisi harunce quae causa erit: funus familiare feriaeue denicales, quae non eius rei causa in eum diem conlatae sint, quo is eo die minus ibi esset, morbus sonticus auspiciumue, quos sine piaculo praeterire non liceat, sacrificiumue anniuersarium, quod recte fieri non possit, nisi ipsus eo die ibi sit, uis hostesue, status condictusue dies cum hoste; si cui eorum harunce quae causa erit, tum se postridie, quam per eas causas licebit, ea die uenturum aditurumue eum qui eum pagum, uicum, oppidumue delegerit'». «Item in eodem libro uerba haec sunt: 'Miles cum die, qui prodictus est, aberat, neqe excusatus erat, infrequens notabatur'» (ib. 5). <<

[146] Gell. l. c. <<

[147] Liu. 9, 5, 13; 40, 29; 25, 16, 21. <<

[148] Liu. 3, 22, 4: «Postquam ad diem praestitutum uenerunt socii, consul extra portam Capenam castra locat. Inde lustrato exercitu Antium profectus». <<

[149] Liu. 23, 32, todo él. 25, 29; 37, 2; 41, 5; Gell. 16, 4. <<

[150] Liu. 41, 5. <<

[151] Liu. 3, 30, 3: «Senatum consules uocant; iubentur subitarium scribcre exercitum atque in Algidum ducere». <<

[152] Liu. 10, 21, 3-5. <<

[153] Liu. 42, 34. <<

[154] Liu. 3, 27, todo él; 3, 69, 3-8. <<

[155] Liu. 22, 57, 9; 25, 5, 7-8. <<

[156] Liu. 34, 56; Cic. *Phil.* 8, 1; Liu. 7, 28; 8. 20. <<

[157] Seru. *Ad Aen.* 8, 1 distingue tres tipos de milicia de este modo: «Apud maiores nostros tria erant militiae genera in bellis gerendis, nam aut legitima erat militia, aut coniuratio, aut euocatio. Legitima erat militia eorum, qui singuli iurabant pro república se esse facturos, nec discedebant nisi completis stipendiis: id est, militiae temporibus: et sacramentum uocabatur. Aut certe si esset tumultus, id est bellum Italicum, uel Gallicum, in quibus ex periculi uicinitate erat timor multus, quia singulos interrogare non uacabat: quia fuerat ducturus exercitum, ibat ad Capitolium, et exinde proferens duo uexilla, unum roseum, quod pedites euocabat, et unum caeruleum, quod erat equitum (nam caeruleus est color maris, a cuius deo equum constat inuentum) diccbat: Qui rem publicam uult saluam esse, me sequatur. Et qui conuenissent, simul iurabant. Et dicebatur ista militia coniuratio. Fiebat etiam euocatio: nam ad diuersa loca diucrsi propter cogendos mittebantur exercitus. Modo ergo duo sunt genera militiae, coniuratio et euocatio». <<

[158] Seru. *Ad Aen*. 2, 157: «Militiae tria sunt genera, plerumque enim euocati dicuntur, et non sunt milites, sed pro milite. Vnde Sallustius ‘neu quis miles, neue pro milite’. Item, ‘ipse omnes ab his euocatos et centuriones’. Plerumque *tumultuarii*, hoc, est, qui ad unum militant bellum; plerumque *sacramento rogali*, quia post electionem in rem publicam iurant. Et hi sunt qui habent plenam militiam, nam quinque et uiginti annis tenentur». <<

[159] Polib. 6, 20. <<

[160] *id*. ib. <<

[161] Polib. 6, 21. <<

[162] Liu. 34, 56, todo él; 37, 10; 29, 15; 41, 5 y 8; 42, 32; Plut. *Cras*. 17. <<

[163] Sall. *Ep. ad Caes*. 1; *Iug*. 85, 46; *Bell. Alex*. 56. <<

[164] Sall. *Iug*. 86; Plut. *Mar*. 9; Gell. 16, 10; Val. Max. 2, 3, 1; Flor. 3, 1. Cf. J. Harmand, *L’armée et le soldat à Rome de 107 à 50 avant notre ère*, Paris 1967; H. Aigner, *Gedanken zur sogenannten Heeresreform des Marius*: Krit. & vergl. Stud. zur alten Gesch. 11-13; N. Troccoli, *Le legioni romane dalla morte di Silla alla conquista della Gallia*, Arpino 1912. <<

[165] Plut. *Mar*. 9; cf. E. H. Erdmann, *Die Rolle des Heeres in Zeit von Marius bis Caesar. Militarische und politische Probleme einer Berufsarmee*, Neustadt 1972; H. Botermann, *Die Soldaten und die römische Politik in der Zeit von Caesar Tod bis Begründung des Zweiten Triunvirats*, München 1968; V. Giuffrè, *Aspetti costituzionali del potere dei militari nella tarda respublica*, Napoli 1973. <<

[166] Liu. *Epit*. 74; App. *B. C.* 2, 49. Cf. E. Gabba, *Sull’arruolamento dei proletari nel 107 a*. C.: Athenaeum 51 (1973) 135-136. <<

[167] App. *B. C.* 5, 17; Plut. *Lucul*. 14, 17; *Sila*, 12. <<

[168] App. *B. C.* 5, 17. Según P. A. Brunt, *Conscription and voluntariing in the Roman imperial army*. SCI 1 (1974) 90-115, las fuentes no nos permiten determinar las proporciones de voluntarios y de inscritos en el ejército, pero puede afirmarse que hasta el siglo II d. C. en todo caso, las inscripciones eran más generales de lo que se supone. Y hasta el siglo IV fue el sistema normal de reclutamiento. En todo tiempo hubo voluntarios, pero el gobierno no podía contar con un acopio suficiente de este tipo de reclutamiento. <<

[169] Sall. *Iug*. 85, 33-35. <<

[170] Plut. *Mar*. 13. <<

[171] Plut. *Mar*. 15. <<

[172] Plut. *Mar*. 1. <<

[173] Val. Max. 2, 3, 2. <<

[174] Plut. *Mar*. 14. <<

[175] Plut. *Mar*. 16. <<

[176] Cic. *Tusc*. 2, 37-38. <<

[177] Gell. 16. 4, 6, tomado de Cincio, *De Re Militari*, libro 6. Cuando en la batalla de Hipa tres manípulos unidos defendieron a Escipión dice Polibio: «esta es la formación de infantería que los romanos llaman cohorte» (11, 23). <<

[178] Liv. 2, 64, 10; 3, 5, 15; 10. 33, I; 23. 17, 11; 44, 40; Sall. *Iug*. 77. 4: «cohortes Ligurum quattuor». <<

[179] Caes. *B. C*. 3, 88; Tac. *Hist*. 1, 59. <<

[180] Tac. *Ann*. 13, 39; 2, 16; 3, 40. <<

[181] Suet. *Vesp*. 4; Vell, Paterc. 2, 112. 113. 117; Tac, *Hist*. 2, 89. <<

[182] Veget. 2, 6, 8. <<

[183] Veget. 2, 6. <<

[184] Fest. 249 L. En César formada por los *beneficiarii* (BS 1, 75); cf. A. Passcrini, *Le coorti pretorie*, Roma 1939; Parte I: «La coorte pretoria nell'età repubblicana», 1-40. <<

[185] Polib. 11, 33, 8. <<

[186] *Moralia*, 1, 137. <<

[187] Polib. 10, 3, 3 s; 10, 13, 1 s. <<

[188] Th. Mommsen, *Hist. de Roma* II, 238-239. <<

[189] Sall. *Iug*. 98, 1. <<

[190] Sall. *Cat*. 60, 5; 61, 3. <<

[191] Cic. *Fam*. 15, 4, 7. <<

[192] Caes. *B. G.* 1, 40, 15; 1, 42, 6. <<

[193] Cic. *Fam*. 10, 30; App. *B. C.* 3, 70; 4, 7. <<

[194] H. Delbrück, *Geschichte der Kriegskunst* I, 381. <<

[195] Sall. *Iug*. 46, 7. <<

[196] Sall. *Iug*. 105, 2. <<

[197] Cic. *Fam*. 15, 4, 3. <<

[198] Cic. *Par*. 45: «Exercitum… ut tueri sex legiones et magna equitum ac peditum auxilia possis». <<

[199] L. Müller, *De re militari Romanorum quaedam a Caesaris Commentariis excer* Kiel 1844. Q. Cinquini, *L'esercito romano ai tempi di Giulio Cesare*, Milano 1900; Kubitschen, *Legion*: RE XII, 1, 1207 s.; Th. Mommsen, *Das Militärsysteme Caesars Gesch. Schr.* IV, 156. Von Domaszewski, *Die Heere der Bürgerkriege in den Jahren 49 bis 42 V. Chr.*, 1894, 157; Id., *Die Phalangen Alexanders u. Caesars legionen*: SBHA (1925) 6; J. P. Brisson, *Problèmes de la guerre en Rome*, Paris-La Haye 1969; H. P. Judson, *Caesar's Army* (A study of the military Art of the Romans in the last days of the Republic), New York 1961; E. Gabba, *Esercito e società nella tarda repubblica romana*, Firenze 1973. <<

[200] Caes. *B. C.* 3, 31; *Bell. Alex*. 50. <<

[201] App. *B. C. 2, 49*. <<

[202] App. *Bell. Mithr*. 84. <<

[203] Caes. *B. G.* 3, 1-5; 25. 46. <<

[204] Caes. *B. G.* 1, 15; 5, 5; 4, 12. <<

[205] Caes. *B. G.* 7, 13. 67. 70. 80. <<

[206] Caes. *B. G.* 4, 33; 6, 8; 7, 45. 80. 88. <<

[207] *Bell. Hisp*. 26. <<

[208] *Bell. Afric*. 29, 3. <<

[209] *Bell. Afric*. 29, 5; 78, 7. <<

[210] Caes. *B. G.* 7, 67; 8, 12. <<

[211] Caes. *B. G.* 3, 26; 8, 28. 48; *B. C.* 2, 42; 3, 37. 48. 60. <<

[212] Caes. *B. C.* 1, 39, 1; 48, 7; 75, 5. <<

[213] Veget. 1, 7. <<

[214] Caes. *B. G.* 5, 11. <<

[215] Tarunt. Paterno, *D*. 50, 6, 6. <<

[216] Veget. 2, 11. <<

[217] Polib. 10, 17, en donde refiere que habiendo hecho Escipión el Mayor diez mil cautivos en Cartagena, los dividió en dos grupos: ciudadanos y obreros. A los ciudadanos los dejó en libertad, y a los obreros se la prometió para el fin de la guerra, si se portaban bien en ella. <<

[218] Tac. *Ann*. 12, 35. <<

[219] Plut. *Marc*. 25. <<

[220] Porphir. *Ad Hor. Sat*. 2, 1, 3. <<

[221] Martial. 14, 33. <<

[222] Martial. 14, 32. <<

[223] Fest. s. u. «parma», 316. <<

[224] Dio Cass. 49, 30. <<

[225] Isidor. *Orig*. 18, 13, 2. Dice Ammiano Marcelino: «Vbi uero primum dies inclaruit, et corusci thoraces, longe prospecti, adesse regis copias indicabant» (Amm, 25, 1, 1). El brillo y resplandor de las armas no tiene únicamente la finalidad de manifestar la prestancia de quien las lleva, sino de inspirar terror a los enemigos. Así dice Vegecio (2, 14): «plurimum enim terroris hostibus armorum splendor importat. Quis credat militem bellicosum cuius dissimulatione, situ ac rubigine arma foedantur?». Asi también Tac. *Germ*. 43, 5: «primi in omnibus proeliis oculi uincuntur». Las notas descriptivas de 17, 12, 3: «loricae ex cornibus rasis et leuigatis, plumarum specie linteis indumentis innexae» y 29, 3, 4: «thorace polito faberrime», ayudan a la distinción entre *lorica*: armadura de escamas o planchas de hierro, y *thorax*: coraza, armadura defensiva que recubre el busto. <<

[226] Liu. 42, 61. <<

[227] Val. Max. 3, 2, 23. <<

3. Época imperial

[1] Arr. Menander, *D*. 49, 16, 4, 10; Suet. *Aug*. 24; *Nero*, 44; Tac. *Hist*. 3, 58. Cf. N. Iíohlewein, *Les jonctionaires chargés du recrutement dans l'empire romain*: Mus. Belg. 6 (1902) 5 s; M. Bang, *Die Germanen in röm. Dienst*, Berlin 1906. <<

[2] Vell. Pat. 2, 130. <<

[3] Plin. *Ep*. 10, 29 de Plin. y la 30 en que le responde Trajano; Marcian, D. 49, 16, 11; Dio Gass. 67, 13, 1; Isidor. *Orig*. 9, 3, 8; Seru. *Ad Aen*. 9, 147; cf. G. Forni, *Estrazione étnica e sociale dei soldati delle legioni nei primi tre secoli dell'impero*: Festscrift J. Vogt, II, 1, 339-391; E. Gabba, *Ver la Storia dell'esercito romano in età imperiale*, Bologna 1974; G. Webster, *The Roman imperial army of the first and second centuries A. D.*, London 1969; M. Grant, *The army of the*

Caesars, London 1974; M. Glauss. *Untersuchungen zu den principales des römisches Heeres von Augustus bis Diokletian; Cornicular i, speculatores, frumetarii*, Diss Bochum 1973. <<

[4] Veget. 1, 4. <<

[5] Isidor. *Orig*. 9, 3, 37. <<

[6] Ae. Spartian. *Hadrian*. 10, 8. <<

[7] Th, Mommsen, en Hermes, 19, 17 s; Id., *Die Conscriptionsordnung der röm. Kaiserzeit*; Gesch. Schr. VI, 20, publicado en 1884. <<

[8] Paul. *D*. 4, 6, 35. <<

[9] Plin. *Ad Trai*. 40; Tac. *Ann*, 4, 14. <<

[10] Plin. *Ad Trai*. 40. <<

[11] Arr. Menander, *D*. 49, 16, 4, 1. <<

[12] Veget. 1, 8. <<

[13] Plin. *Ad Trai*. 2; *Cod. Iust*. 12, 34, 1. <<

[14] Veget. 1, 5. <<

[15] P. Allard, *Los Mártires* IV, 105-106; *Actas de los Mártires*, BAC, 947-961. Pata que no extrañe la actitud de este mártir: «a mí no me es lícito ser soldado, porque soy cristiano» no hay que olvidar que en el ejército se adoraba como dios al emperador, como vemos en R. Babut, *L'Adoration des empereurs et les origines de la gran persécution*: RH 123 (1916) 225 s y R. P. Delehaye, *La persécution de l'armée sous Diocletien*, BAB (1921) 150, y naturalmente los cristianos se resistían a adorar como dios a un mortal. Cuando se quita de la ordenanza militar la disposición de adorar al emperador con la libertad dada por Constantino a la iglesia, la misma iglesia por el concilio de Arlés, 314, condena a los que rehúsan el servicio militar, cf. A. Bayet, *Pacifisme et christianisme aux premiers siècles*, Bibliot. rationaliste, Paris 1934. El comportamiento concreto del

joven Maximiliano, del Africa, manifiesta el influjo riguroso de Tertuliano, véase por ej. *De Corona*, 11; *De Idol*. 19. Otros ambientes de la iglesia no eran tan radicales como el influenciado por Tertuliano, cf. Allard. IV, 105-106. Estamos en el año 295, bajo Diocleciano. <<

[16] Dio Cass. 55, 23; Arr. Menander, D. 49, 16, 4, 11 y 12. <<

[17] Suet. *Aug*. 24. <<

[18] *Cod. Theod*. 7, 22 especialmente el 7 y el 9; 12, 1, 7; 12. <<

[19] *Cod. Theod*. 7, 22, 4 y 5. <<

[20] *Cod. Theod*. 7, 22, 1. <<

[21] *Cod. Theod*. 7, 13, 5. <<

[22] *Cod. Theod*. 7, 13, 10. <<

[23] *Cod. Theod*. 7, 13. 7. 13. 14; Symmach. *Ep*. 6, 58. 62. 64. <<

[24] *Cod. Theod*. 6, 26, 3; 6, 27, 13; 7, 13, 15. <<

[25] *Cod. Theod*. 7, 13, 7. <<

[26] *Cod. Theod*. 7, 13, 20. <<

[27] *Cod. Theod*. 7, 13, 22. <<

[28] *Cod. Theod*. 7, 13, 7. <<

[29] *Cod. Theod*. 7, 13, 13; Symmach. *Ep*. 6, 62. <<

[30] *Cod. Theod*. 3, 11, 1; *Cod. Iust*. 8, 14, 5. <<

[31] Liv. 3, 69. <<

[32] Liv. 42, 33. <<

[33] Liv. 23, 20. <<

[34] Los euocati Augusti, cf. supra pp. 447-49; Th. Mommsen, *Evocati Augusti*. Gesch. Schr. VIII, 446. Sobre la duración del servicio de infantería hay un pasaje de Polibio que se presta a confusión y referido naturalmente al tiempo

de la República, cf. Cavaignat: R. Ph. 38 (1914) 76 s. Parecen ser 16 años en infantería. <<

[35] Val. Max. 2, 7, todo el capítulo está dedicado a exponer la disciplina exigida en los campamentos por los grandes caudillos romanos, como los Escipiones, Metelo Numídico, A. Aurelio Cota; P. Rupilio, Q. Fulvio Flaco, A. Postumio Tuberto, y Manlio Torcuato, L. Quinctio Cincinato, L. Papirio Cursor, L. Calpurnio Pisón, Q. Metelo Macedónico, L. Emilio Paulo, y el mismo senado romano. <<

[36] Ya hemos dicho que en un principio el senado hacía la guerra a sus expensas. Después de la conquista de Anxur, al principio de la guerra de Veyes, hacia el año 367/387 decretó el senado que los soldados recibieran una paga del erario público (Liu. 4. 59, 11) y un poco después se concedió también a los caballeros (Liu. 5, 7, 6). <<

[37] Liu. 4, 59, 11; cf. 4, 5. <<

[38] Suet. *Caes*. 26, 3: «legionibus stipendium in perpetuum duplicauit». <<

[39] Tac. *Ann*. 1, 17: «denis in diem assibus animam et corpus aestimari». <<

[40] Suet. *Dom*. 1, 3: «addidit et quartum stipendium militi aureos ternos». <<

[41] *CIL*. VIII, 2553-4. <<

[42] M. von Domaszewski, *Die Rangordnung des röm. Heeres*, en Darember-Sagglio, *Dict. des Ant. Grec. et Rom*. s. v. «stipendium», p. 1451. <<

[43] Polib. 6, 39. <<

[44] M. von Domaszewski, l. c., 140-141. <<

[45] Liu. 5, 32. 5; 8, 2, 4; 8, 36, 12; 9, 41, 7; 10, 46, 6 v 12. <<

[46] Liv. 23, 48; 27, 10, 13. <<

[47] Liv. 8, 36. <<

[48] Liv. 29, 3. <<

[49] Polib. 6, 39, 12. <<

[50] Plur. *C. Crac.* 5: «Graco dio una ley militar por la que se mandaba que del erario se suministraran los vestidos, sin que por eso se descontara nada de su haber al soldado». <<

[51] Tac. *Ann*. 1, 17. <<

[52] Lamprid. *Vita Alex*. 52 y 53. <<

[53] Veget. 2, 19. <<

[54] *Cod. Theod*. 7, 6. <<

[55] *Cod. Theod*. 8, 5, 33; 7, 6, 5. <<

[56] Tac. *Ann*. 12, 41; 14, 11; Suet. *Nero*, 7. <<

[57] Año 295 a. C., los soldados reciben del botín 82 ases y vestidos, Liu. 10, 30, 9-10. <<

[58] Año 181 a. C. Liu. 4, 34. <<

[59] Año 178 a. C. los soldados reciben 300 ases, los centuriones el doble y los caballeros el triple. <<

[60] Sall. *Cat*. 11; Plut. *Sila*, 12; App. *B. C.* 2, 102; Dios Cas. 43, 21; Suet. *Caes*. 28; Plut. *Caes*. 45. <<

[61] Plut. *Brut*. 46; App. *B. C.* 4, 118. <<

[62] App. B. *C*. 4, 120; Plut. *Anton*. 23; Dio Cass. 47, 42. <<

[63] August. *Res Gest*. 16, 3-4; 17, 1. <<

[64] August, *Res Gest*. 3, 168 ed. Mommsen. <<

[65] Dio Cass. 43, 24. <<

[66] Tac. *Ann*. 1, 8; Suet, *Aug*. 101. <<

[67] Dio Cass. 59, 2. <<

[68] Suet. *Claud*. 10, 4. <<

[69] Dio Cass. 60, 12. <<

[70] Tac. *Ann*. 12, 69; Dio Cass. 61, 3. <<

[71] Tac. *Hist*. 1, 5 decía Galba «legi a se militem non emi»; cf. *ib*. 1, 25. 37 y 41; Suet. *Galba*, 16 y 20; Dio Cass. 64, 3; Plut. *Galba*, 18; «Por lo que hace a los soldados, a quienes no se entregaba el donativo, al principio los consolaba la esperanza de que, si no fuese tanto como se había prometido, les daría por lo menos lo que había dado Nerón; pero, después que enterado de su descontento, pronunció Galba aquella sentencia, digna de un gran general, que estaba acostumbrado a escoger, y no a comprar los soldados, cuando tal oyeron, concibieron un violento y fiero odio contra él, porque les pareció que no se contentaba con privarles de su parte, sino que se erigía en legislador y maestro para los emperadores que vinieran detrás de él». <<

[72] Plin. *Paneg. 25, 2*. <<

[73] Tac. Ann. 12, 41; Suet. *Nero*, 7. <<

[74] Dio Cass. 65, 22. <<

[75] Capitol. *Anton. Pius*, 10. <<

[76] Tac. *Hist*. 4, 36. 58; Dio Cass. 57, 5, 6. <<

[77] Tac. *Hist. 2,* 94; 3, 50, 4, 19; Suet. *Domit*. 2; en la competencia entre Alejandro y Gordiano, dice Capitolino, *Tres Gordinai*, 10, 4: «Tunc legationes a Maximo Romam uenerunt, abolitionem praeteritorum spondentes. Sed uicit Gordianorum legatio, quae bona omnia pollicebatur, ita ut eidem redderetur et ingens militibus stipendium et populo agros atque congiaria promittenti». <<

[78] Tac. *Hist*. 1, 41; Suet. *Galba*, 20. <<

[79] Tac. *Ann*. 14, 11 sobre Nerón; Capitol. *Macrinus*, 5, 7-8. Cuando Macrino se presentó como emperador después de haber asesinado a Caracalla el ejército lo tildó de severo: «Statim tamen ad delendum militum motum stipendium et legionariis et praetorianis dedit solito uberius, utpote qui extenuare cuperet imperatoris occissi crimen. Profuitque

pecunia ut solet, cui innocentia prodesse non poterat. Retentus est enim aliquanto tempore in imperio homo uitiorum omnium». La entrada de Septimio Severo en Roma fue de lo más temible que se vio en la ciudad, en la que entró rodeado de gente armada, y así acudía las primeras veces al senado. Los soldados ocupaban militarmente todos los puntos estratégicos. A los áulicos que le salieron al paso les dio 620 áureos a cada uno, y los envió delante permitiendo que, el que quisiera, lo acompañara en su ida a Roma. Cuando ya estaba en el senado, los soldados que le habían acompañado en armas hasta allí… «sed cum in senatu esset, milites per seditionem dena milia poposcerunt a senatu, exemplo eorum qui Augustum Octauianum Romam deduxerant tantumque acceperant. Et cum eos uoluisset comprimere Seuerus nec potuisset, tamen mitigatos addita liberalitate dimisit» (Spart. *Seuerus*, 6-7). <<

[80] Cassio, *Hist. Tripart*. 6, 30, Cuando el emperador Macrino presenta a su hijo asociándolo a su poder dice a las cohortes: «Habete, igitur, commilitones, pro imperio aureos ternos, pro Antonini nomine aureos quinos et solitas promotiones sed geminatas. Di facient, ut haec saepius fiant. Dabimus autem per cuncta quinquenia hoc quod hodie putauimus». Después el joven Diadumenus dirige unas palabras a los soldados, dándoles las gracias por el imperio y por el nombre de Antonino que le dan, por lo cual ratifica los donativos del padre y por su parte los duplica: «Interim tamen causa imperii, causa nominis, id omne quod pater et tantundem promitto, honoribus, ut et uenerandus Macrinus pater praesens promisit, duplicatis» (Lamprid, *Diadum. 2*). Cuando Antonino Pio participa su poder con Marco Antonio: «Vicena milia numinum singulis et participatum imperium militibus promiserunt et ceteris pro rata» (Capitol. *Marc. Anton*. 7, 9). <<

[81] Procop. *Hist. Arcan*. 24. <<

[82] Veget. *Epit*. 2, 20. <<

[83] Véanse por ejemplo las donaciones de Adriano y cómo al no resultarle bien la adopción que hizo de Elio Vero, dijo que había perdido todo lo que había dado: «Pro eius adoptione infinitam pecuniam populo et militibus Hadrianus dedit. Sed cum eum uidetet homo paulo argutior miserrimae ualetudinis, ita ut scutum solidius iactare non posset, dixisse fertur: 'Ter milia perdidimus, quod exercitui populoque dependimus; si quidem satis in caducum parietem incuibuimus, et qui non ipsam rem publicam, sed nos ipsos sustentare uix possit'» (Ael. Spartian. *Hadrian. 6,* 1-4). <<

[84] Liu. 5, 20, 2 sS; cf. A.-J. Reinach, *Les trophées et les origines religieuses de la guerre*: Rev. Ét. Écon. et Social. (1913) 210 s. <<

[85] El general recibía de los enemigos botín además por otros conceptos, como *ex coronario* (cf. Cic. *Leg. Agr*. 2, 59: «Aurum argentum ex praeda, ex manubiis, ex coronario ad quoscumque peruenit», *ib*. 1, 12), *Aurum coronarium* en tiempos de la República eran los obsequios o el oro que enviaban las provincias a un general victorioso para costearle la corona de oro que había de llevar en su triunfo. Cf. Cic. *Pis*. 90; *Leg. Agr*. 1, 12; *2*, 59; Liu. 38, 37; 39, 7. Pero Servio, *Ad Aen*. 8, 721, escribe: «Aurum coronarium, quod hodie a uictis gentibus datur. Imponebant hoc imperatores, propter concessam uitam». <<

[86] Liu. 10, 46, 14. <<

[87] Liu. 35, 1, 11 s. <<

[88] Liu. 36, 36, 2. <<

[89] Liu. 41, 7, 3. <<

[90] Liu. 41, 13, 7. <<

[91] Liu. 41, 13, 8. <<

[92] Liu. 33, 32, 7. <<

[93] Suet. *Caes*. 38, 1. <<

[94] Liu. 5, 20, 8. <<

[95] Caes. *B. G.* 7, 11, 9, y lo mismo en 6, 3, 2; 7, 89, 5. <<

[96] Lucan. 7, 737. <<

[97] Casio en Cic. *Fam*. 12, 12, 3. <<

[98] Polib, 6, 39. <<

[99] Cato, *R. R.* 56 y lo mismo Donato, *Ad Phorm*. 9. <<

[100] Caes. *B. C.* 3, 47-48. <<

[101] Liv. 3, 23, 3. <<

[102] Polib. 6, 31. <<

[103] Frontin. *Strat*. 8, 16, 2; 4, 1, 2. <<

[104] Polib. 2, 15; 12, 4; Varr. *L. L.* 5, 111. <<

[105] *Cod. Theod*. 7, 3, 2 y 6. <<

[106] *Cod. Theod*. 7, 9, 1. 2. 3. <<

[107] Spartian. *Hadrian*. 9. <<

[108] Vulcat. *Avid. Cass*. 5. <<

[109] Valeriano en una carta *ad Zosimionem, procuratorem Syriae* le encarga que le entregue *de nostro priuato erario*, una serie de cosas tan espléndidas que maravillan (Trebell. Pollio, *Diuus Claudius*, 14) hasta el punto que sobre estos donativos dice el mismo Valeriano en carta a Ablavio Murena: «Claudius dux factus est et dux totius Illyrici… Sane scias tantum ei a nobis decretum salarii quantum habet Aegypti praefectura, tantum uestium quantum proconsulatui Africano detulimus, tantum argenti quantum accipit curator Illyrici metallarius, tantum ministeriorum quantum nos ipsi nobis per sigulas quasdam decernimus ciuitates, ut intellegant omnes quae sit nostra de uiro tali sententia» (*ib*. 15). <<

[110] Cic. *Pro Arch*. 5. <<

[111] Plin. *Ep*. 10, 32. <<

[112] Liu. 39, 31; Cic. *Verr*. 3, 80, 185; Polib. 6, 39. <<

[113] Liu. 10, 46; 45, 38; Vell, Pat. 2, 40, 4: «… legem tulerant, ut is ludis circensibus corona aurea et omnium cultu triumphantium uteretur, scaenicis autem praetexta coronaque aurea». <<

[114] Gell. 2, 11; cf. Plin. *N. H.* 33, 37. <<

[115] *CIL*. V, 4365; 7003; VI, 3580; 3584. <<

[116] Gell. 5, 6, donde habla de toda suerte de coronas; Val. Max. 1, 8, 5; 2, 6, 5. Según Cic. *pro Planc*. 72, algunos soldados fingen haber sido salvados por otros para que se les dé la corona cívica. Explicando que no necesita fingir causas para defender a Plancio, agrega: «At id etiam gregarii milites faciunt inuiti ut coronam dent ciuicam et'se ab aliquo seruatos esse fateantur, non quo turpe sia protectum in acie ex hostium manibus eripi —nam id accidere nisi forti uiro et pugnanti comminus non potest—, sed onus benefici reformidant, quod permagnum est alieno deberi idem quod parenti». <<

[117] Iuuenal. en su *Sat*, 16 cita además una serie de ventajas y de excepciones que tienen los militares; muchas veces se toman la justicia por su mano, el juez les atiende enseguida, si mueven los mojones de un campo es inútil la acción contra ellos, son los únicos que pueden hacer testamento en vida de su padre, y luego sus condecoraciones, sus collares, etc. <<

[118] *CIL*. III, diplom. VIII. <<

[119] Suet. *Tib*. 48. <<

[120] Tac. *Ann*. 1, 17. <<

[121] Macer en *D*. 4, 16, 13, 3. <<

[122] *CIL*. III, 2037. <<

[123] *Cod. Theod*. 7, 20, 4; *Cod. Iust*. 5, 65, 1. <<

[124] Liu. 6, 6. <<

[125] Veget. 2, 23. <<

[126] Cuando Probo fue elegido emperador por el ejército, después de la muerte del emp. Tácito (año 276) él se resistía diciendo: «Non uobis expedit, milites, non mecum bene agetis. Ego enim uobis blandiri non possum» (Vospic. *Prob*. 10, 5). En efecto, cuando estaba preparando la guerra Pérsica, de paso por el Ilirio lo asesinaron los soldados insidiosamente: «Causae occidendi eius hac fuerunt: primum quod nunquam militem otiosum esse passus esi, si quidem multa opera militari manu perfecit, dicens annonam gratuitam militi comedere non debere». Cf. Vule. Gallican. *Avidius Cassius*, 6, 2-5. <<

[127] Ael. Spartiat. *Hadrianus*, 10, 2-11, 1; Capitol. *Clodio Albino*, 11, 6: «Atrox circa militem. Nam saepe etiam ordinarios centuriones, ubi causae uilitas non postulabat, in crucem sustulit. Verberauit certe uirgis saepisissime neque uniquam delictis pepercit». E igual el Emperador Avidio Cassio mantuvo una disciplina férrea y castigó duramente a los soldados, así dice su biógrafo Vulcacio Gallicano… «Nam et uirgis caesos in foro ct in mediis castris securi percussit, qui ita meruerunt, et manus multis amputauit. Et praeter laridum ac bucellatum atque acetum militem in expeditione portare prohibuit et si aliud quippiam repperit luxuriem non leui supplicio adfecit» (*id. Avidius Cassius*, 5; cf. Spartianus, *Percennius Niger*, 11; Lamprid. *Seuer, Alexand*. 21, 6-8; 51, 5; 61, 1-3; *CIL*. VIII, 2532 y Supplem. 18042). <<

[128] Ael. Spartiat. *Hadrian*, 21, 9. Sobre la preocupación y atenciones que Alejandro Severo tenía sobre sus soldados nos dice su biógrafo: «Milites suos sic ubique sciuit, ut in cubiculo haberet breues et numerum et tempora mílitantum

continentes, semperque, cum solus esset, et rationes eorum et numerum et dignitates et stipendia recenseret, ut esset ad omnia structissimus. Denique cum inter militares aliquid ageretur, multorum dicebat et nomina. De prouehendis etiam sibi adnotabat et perlegebat cuncta pittacia, et sic faciebat diebus etiam pariter adnotatis et quis quo esset insinuante permotus» (Lamprid. *Vita Alex. Sev*. 21, 6-8). «Causas militum contra tribunos sic audiuit ut, si aliquem reperisset tribunorum in crimine, pro facti qualitate sine indulgentiae proposito puniret» (*Id., ib*. 23, li). <<

[129] Vellej. 2, 78, 2. <<

[130] Vopisc. *Aurelian*. 7, 3-8: «Solus denique omnium militem, qui adulterium cum hospitis uxore commiserat, ita puniuit ut duarum arborum capita inflecteret, ad pedes militis deligaret easdemque subito dimitteret, ut scissus ille utrimque penderet. Quae res ingentem timorem omnibus fecit», da luego normas del comportamiento que deben observar los soldados y termina: «in hospitiis caste se agant, qui litem fecerit uapulet». Avidio Casio al soldado que hubiera robado algo lo crucificaba en el mismo sitio del robo. Y halló un nuevo género de tormento el que aplicaba a los soldados por faltas a veces insignificantes: «… ut stipitem grandem poneret pedum octoginta et centum et a summo usque ad imum damnato ligaret et ab imo focum adponeret incensisque aliis alios fumo, cruciatu, timore etiam necaret. Idem denos catenatos in profluentem mergi iubebat, uel in mare. Idem multis desertoribus manus excidit, aliis crura incidit ac poplites, dicens maius exemplum uiuentis miserabiliter criminosi quam occissi» (Vil. Callican. *Avid. Cass*. 4; cf. Spartian. *Pescen. Nig*. 10). El emperador Macrino diezmó el ejército y castigaba severamente las faltas individuales de los soldados (Capitol. *Macrin*. 12 y 14í. <<

[131] Modestin. *D*. 49, 16, 3, 1. <<

[132] Tac. *Ann*. 1, 23. <<

[133] Modestin. *D*. 49, 16, 3, 4. <<

[134] Polib. 6, 35; Tac. *Ann*. 1, 44; Vell. 2, 18. <<

[135] Val. Max. 2, 7, 8 a un magister equitum; Liu. 29, 9, 4, a un tribuno militar. <<

[136] Polib. 6, 36 s. <<

[137] Cic. *Phil*. 3, 14; Liu. 5, 6, 14; Tac. *Ann*. 3, 21; Veil. Pat. 2, 73, 3: «Eadem tempestate Caluinus Domitius… grauissimi comparandique antiquis exempli auctor fuit quippe primi pili centurionem nomine Vibillium ob turpem ex arce fugam fusti percussit». <<

[138] Liu. *Epit*. 57; Modestin. D. 49, 16, 3, 16. <<

[139] Tac. *Ann*. 1, 21; 3, 21. <<

[140] Auct. *Bell. Hist*. 27. <<

[141] Polib. 6, 37; Spartian. *Pescen. Niger*. 10. <<

[142] Polib. l. c. <<

[143] Polib. l. c. <<

[144] Paul. *D*. 49, 16, 14, 1: «Arma alienasse graue crimen est, et ea culpa desertioni exaequatur: utique si tota alienauit; sed et si partem eorum, nisi quod interest. Nam si tibiale uel humerale alienauit, castigari uerberibus debet. Si uero loricam, scutum, galeam, gladium desertori similis est. Tironi in hoc crimine facilius parcetur, armorumque custodi plerumque ea culpa imputatur, si arma militi commisit non suo tempore». <<

[145] Polib. 6, 37. <<

[146] Liu. *Epit*. 57. <<

[147] Lamprid. *Alexandr*. 51. <<

[148] *CIL*. VI, 531: 2406. <<

[149] Polib. 6, 38, 3; Suet. *Agust*. 24, *2*: «cohortes, si quae cessissent loco, decimatas hordeo pauit»; Dion. Hal. 49, 38, 4; Veget. 1, 13. <<

[150] Gell. 10, 8. Amm. Marc. señala también otros castigos, como en 23, 5, 21: «sciens quod si remanserit. usquam, exsectis cruribus relinqueretur»… Esta mutilación destinada a impedir la huida de los soldados, como en 17, 13, 10: «succissis poplitibus, ideoque adempto fugiendi subsidio». Esto suponía cortarles las corvas y dejarlos abandonados en medio del desierto. Los persas hacen lo mismo con una columna de deportados, cf. ib. 19, 6, 2. En 25, 1, 8 dice: «Vnde ad indignationem iustam imperator erectus, ademptis signis hastisque difractis, omnes eos qui fugisse arguebantur inter impedimenta et sarcinas et captivos agere iter imposuit, ductore eorum, qui solus fortiter decertarat, aliae turmae adposito cuius tribunus turpiter proelium deseruisse conuincebatur», y luego en el 9: «Adiecti sunt autem sacramento etiam alii quattuor ob flagitium simile uexillationum tribuni; hoc enim correctionis moderamine leniori, impedientium consideratione difficultatum, contentus est imperator». El desarme de la unidad y la confiscación de sus insignias indica en este caso su disolución. La humillación es tal que coloca a estos caballeros entre los colonos del convoy y los prisioneros, como Juliano había castigado ya a otra unidad de caballería que se había comportado flojamente en el combate de Estrasburgo: había vestido a los soldados de mujeres y los había hecho pasear así por los campamentos (cf. Zósimo, 3, 3, 5). Pero a éstos les había permitido tomar la revancha en combates posteriores. <<

[151] Liu. 40, 41; Val. Max. 2, 7, 15. <<

[152] Gell. 11, 1, 6. <<

[153] Val. Max. 2, 7, 15; *Cod. Theod.* 7, 1, 2. <<

[154] Polib. 6, 38. <<

[155] Suet. *Aug.* 24, 2: «Centuriones statione deserta, itidem ut manipulares capitali animaduersione puniit, pro cetero delictorum genere uariis ignominiis adfecit, ut stare per totum diem iuberet ante praetorium, interdum tunicatos discinctosque, nonumquam cum decempedis uel etiam caespitem portantes»; Val. Max. 2, 7, 9. <<

[156] Liu. 23, 25; 25, 5; 40, 41. <<

[157] Modestin. *D.* 49, 16, 3, 16. <<

[158] *Ib.* 13. <<

[159] *Ib.* 20. <<

[160] Val. Max. 2. 7, 9 y 15. Ammiano nos presenta los siguientes casos: Amm. 24, 5, 10: «Imperator, ira graui permotus, reliquos ex ea cohorte, qui abiecte sustinuerant impetum grassatorum, ad pedestrem compegit militiam quae onerosior est, dignitatibus imminutis». Una pena semejante en 25, 1, 8: un destacamento de caballeros que no solamente son reducidos a soldados de infantería, sino desarmados, privados de sus insignias, y relegados a la condición de *calones* para llevar el equipaje y conducir los prisioneros. Peor es el castigo de los desertores o fugitivos (23, 3, 2) reducidos a condición de civiles y ejecutados. <<

[161] Val. Max. ib. <<

[162] Val. Max. 2, 7, 4. <<

[163] Suet. *Tib.* 19. «Disciplinam acerrime exegit animaduersionum et ignominiarum generibus ex antiquitate repetitis atque etiam legato legionis, quod paucos milites cum liberto suo trans ripam uenatum misisset, ignominia notato». <<

[164] Modestin. D. 49, 16, 3, 18; Arr. Menander, *D*. 49, 16, 6, 5. <<

[165] *Cod. Theod*. 16, 8, 27. <<

[166] *Cod. Theod*. 12, 12, 2. <<

[167] *Lex Iulia Munc*. 121. <<

[168] *Bell. Afric*. 54; Suet. *Aug*. 24, 2: «Decimaml egionem contumacius parentem cum ignominia totam dimisit, item alias inmodeste missionem postulantes citra commoda emeritorum praemiorum exauctorauit». <<

[169] Th. Mommsen, *Res Gestae*, 69. <<

[170] Sall. *Iug*. 46. <<

[171] Modestin. *D*. 49, 13, 3. <<

[172] Modestin. D. 49, 16, 13, 1; Val. Max. 2, 7, 11; *Vita. Aurel*. 6; *Cod. Theod*. 7, 1, 1. Partiendo de algunos documentos de Maguncia se llega al resultado de que había una conexión cultual entre el primipilo y las insignias del campo. Es evidente que en los campos de Maguncia hubo un altar o una base dedicada para el *honos aquilae* muy unida con el primipilo. También otras inscripciones testifican que junto a lo militar en el campamento romano se desarrollaba alguna vida religiosa con especiales formas de culto, cf. P. Herz, *Honos aquilae*: ZPE 17 (1975) 181-197. El ejército romano contribuyó mucho a la evolución de la religión romana, porque con frecuencia sufría influencias de los pueblos en donde se encontraba acampado o luchando, cf. A. von Domaszewski, *Die Religion des römisches Heeres*, Trier 1895. <<

[173] Val. Max. 2, 7, 11 y 13; Modestin. *D*. 49, 16, 3, 10. <<

[174] Dion. Hal. 9, 50; cf. Liv. 24, 3, 7; Suet. *Aug*. 24. <<

[175] Liv. 24, 20; Val. Max. 2, 7, 12. <<

[176] Liv. *Epit*. 55. <<

[177] Polib. 6, 38, 2; Liv. 2, 59, 11. <<

[178] Dio Cass. 41, 35. <<

[179] Dio Cass. 49, 27. <<

[180] Dio Cass. 49, 38; Suet. *Aug*. 24, 2. <<

[181] Plin. *N. H.* 14, 19. <<

[182] Val. Max. 2, 7, 4; Suet. *Tib*. 19; Flor. 1, 18, 17. <<

[183] Liv. 8, 34; 32, 1; 36, 40; Suet. *Aug*. 24; *Tib*. 30; Tac. *Ann*. 1, 36. <<

[184] UIp. *D*. 3, 2, 2, 2-4. <<

[185] Cf. Lamprid. *Vita Alex*. 54. <<

[186] *Bell. Alex*. 54. Leemos en Amm. Marc. 24, 3, 2: «Residuos duos tribunos sacramento soluit ut desides et ignauos; decem uero milites, ex his qui fugerant, exauctoratos capitali addixit supplicio, secutus ueteres leges». Aquí distingue el *sacramento soluere*, la *exauctoratio* y la pena capital. En el *Cod. Theod*. 8, 5, 35, la *exauctoratio* es como «soltar el cinturón», «borrar de la lista» (9, 38, 11); o «dispensar del juramento militar» (12, 1, 47). Según Zósimo el jefe de un destacamento fue tratado de una forma semejante (3, 19, 2): «Le quitó el cinturón y lo dejó en situación de infamia, y lo mismo hizo con los que habían participado con él de la huida», La idea de soltar el cinturón, Ammiano la expresa de formas variadas: *solutus* (16, 7, 1; 28, 6, 25; 30, 7, 3) *exutus* (28, 2, 9); *cxauctoratus* (24, 3, 2). <<

[187] *CIL*. VIII, 186 y 206. <<

[188] Ulp. *D*. 24, 1, 32, 8. <<

[189] Gai. *D*. 24, 1, 61. <<

[190] Tac. *Ann*. 4, 27; Dio Cass. 10, 24; Tertul. *De Exhort, castitat*. 12. <<

[191] Plin. *N. H.* 10, 6. <<

[192] Tac. *Ann*, 2, 17, cf. A. von Domaszewski, *Die Religion des römischen Heeres*, Trier 1895, como es natural, el ejército contribuye mucho a la evolución religiosa, porque con frecuencia sufre influencias de los pueblos en que se halla. Juliano, como nos dice Amm., iba siempre acompañado de arúspices en su expedición a Persia (Amm. 23, 5, 10; 25, 6, 1). Había abolido los decretos dados por sus predecesores, sobre todo Constantino en el 319 contra la adivinación (*Cod. Theod*. 9, 16, 1) y totalmente prohibida por Constancio en 357 (*Cod. Theod*. 9, 16, 4). Juliano utilizó mucho la adivinación en todos los aspectos (Amm. 21, 2, 4; 22, 12, 6; 25, 4, 17) hasta el punto de que el propio Ammiano lo califica de supersticioso (25, 4, 17), cf. P. M. Camus, *Ammien Marcellin témoin des courants culturels et religieux à la fin du IVe siècle,* Paris 1967, 200 s. <<

[193] «Imp(erator) Caesar, Diui Neruae f(ilius), Nerua Traianus Aug(ustus), Germanicus, Dacius, etc. equitibus et peditibus qui militauerunt in alis quattuor et cohortibus decem et una, quae appellantur Hispanorum Auriana, etc. et sunt in Raetia sub Ti. Iulio Aquilino quinis et uicenis pluribusue sptipendiis emeritis, dimissis honesta missione, quorum nomina subscripta sunt, ipsis, liberis posterisque eorum ciuitatem dedit et connubium cum uxoribus quae tunc habuissent cum est ciuitas iis data, aut si qui coelibes essent, cum iis quas postea duxissent, dumtaxat singuli singulas, p(ridie) k(alendas) Iul(ias), C. Minicio Fundano, C. Vettennio Seuero co(n)s(ulibus). Alae I Hispanorum Aurinae, cui praeest M. Insteius, M, f(ilius), Pal(atina tribu), Coelenus. Ex gregalae Mogestissae, Comatulli f(ilio), Boio, et Verecundae, Casati filiae, uxori eius Sequanae, et Matrullae, filiae eius. Descriptum et recognitum ex tabula aenea, quae fixa est Romae, in muro post templum Diui Aug(usti), ad

Mineruam» (L. Renier, *Reçueil de diplomes militaires*, n. 49). <<

[194] *Cod. Iust*. 4, 21, 7; Modest. *D*. 27, 1, 8; Ulp. *D*. 49, 18, 1-3: «Veteranorum priuilegium inter cetera etiam in delictis habet praerrogatiuam, ut separentur a ceteris in poenis, nec ad bestias itaque ueteranus datur, nec fustibus caeditur… Honeste sacramento solutis data immunitas, etiam in eis ciuitatibus, apud quas incolae sunt, ualet… Veteranis et liberis ueteranorum idem honor habetur, qui et decurionibus…». <<

[195] Ulp. *D*. 29, 1, 2; Modestin. *D*. 27, 1, 8, 6. <<

[196] *CIL*. VIII, 4594. <<

[197] Sobre si eran considerados los *missicii* exactamente igual que los veteranos no hay conformidad entre los historiadores. Mommsen piensa que no (*CIL*. III, 2037 y 14214 b) porque no habían terminado su servicio militar por un motivo cualquiera (*ex causa missi*); pero A. von Domaszewski, *Die Rangordung des röm. Heeres*, 78, considera a los *missicii* como verdaderos veteranos, aunque formando todavía ellos un cuerpo de reserva durante algún tiempo. <<

[198] Suet. *Aug. 24-49; Calig*. 44, 1; *Ñero*, 32; *Vesp*. 8; *Vitel*. 15, 1; Tac. *Ann*. 1, 17; Arríus Menander, *D*. 49, 16, 5, 7. <<

[199] Agust. *Mon. Ancyr*. 1, 16-19 y 3, 22-23. <<

[200] Ulp. *D*. 49, 18; *Cod. Theod*. 7, 20; *Cod. Iust*. 12, 47. <<

[201] *Cod. Theod*. 7, 20, 1, 2. 9. <<

[202] *CIL*. V. 889; XIV, 1041. <<

[203] Sobre los *etiocati* cf. supra… R. Syme, *Some notes on the legion under Augustus*: TRS 23 (1933) 14 s; A. Neumann, *Das Militärhandbuch des Kaisers Augustus*: Kl. 8 (1908) 360 s; O. Cuntz, *Legionare des Antonius u. Augustus aus den Orient*: JOeAI 25 (1929) 70 s; E. Ritterling, *Legio, Bestand Verkeilung*

und Kriegerische Betätigung der Legionen von Augustus bis Diocletian, Leipzig 1924. <<

[204] Cf. G. Forni, *II reclutamento delle legioni da Augusto a Diocleziano*, 1953; R. Cagnat, *L'armée romaine d'Afrique*, ^{2}1912; J. Lesquier, *L'armée romaine d'Égypte*, El Cairo 1918; E. Gabba, *Per la storia dell'esercito romano in età imperiale*, Bologna 1974; S. Daris, *Documenti per la storia dell'esercito romano in Egitto*, Milano 1964; N. Bergier, *Histoire des grandes chemins de l'Empire romain*, Hildesheim 1971; Levi-Levi, *Itineraria picta*, Roma 1968, con 256 págs. 75 mapas, o planos; H. Van der Weerd, *Études historiques sur trois légions romaines du Bas Danube* (V Macedonica, XI Claudia, I Italica); Louvain 1907; M. Durry, *Sur l'armée imperial*: REL 46 (1968) 62-63, a propósito de la obra de A. von Domaszewski, *Die Rangordnung des römischen Heeres*, Köln-Graz ^{2}1968; R. Saxer, *Untersuchungen zu den Vexillationen des römischen Kaiserheeres von August bis Diocletian*, Köln 1967; R. Cagnat, *L'armée romaine d'Afrique et l'occupation militaire de l'Afrique sous les empereurs*, Paris 1913; M. P. Speidel, *Exercitus Arabicus*: Latomus 33 (1974) 934-969; M. Szilágyi, *Situation matérielle des soldats de l'armée romaine danubienne au IIIe siècle:* Antik Tanulmayok 18 (1971) 267-276; E. A. Costa, *The office of the castrensis sacri palatii in the fourth century*: Byzantion 42 (1972) 358-387: en la primera mitad del s. IV el castrense era un funcionario importante con responsabilidades de monta en el palacio, pero decayó en la segunda mitad del mismo siglo. M. G. Bertinelli Angeli, *Gli effettivi della legione e della corte pretoria e i latercoli dei soldati missi honesta missione*: RIL 108 (1974) 3-12; P. A. Brunt, *The army and the land in the Roman Revolution*: JRS 52 (1962) 69-86; R. K. Sherk, *Roman geographical exploration and military maps*: Festschrift J. Vogt, Berlin 1972, II, 1, 534-562. <<

[205] Tac. *Ann*. 1, 17; sobre las cohortes pretorianas, cf. Ulp. *D*. 27, 1, 9. <<

[206] Suet. *Aug*. 49, 1. <<

[207] Tac. *Ann*. 4, 2. <<

[208] Suet. *Tib*. 37. <<

[209] Cf. por ejemplo Tac. *Ann. 4,* 5. <<

[210] Dio Cass. 55, 24, 6. <<

[211] *CIL*. V, 7003; Tac. *Ann*. 15, 50. 60. 61. 71. <<

[212] Tac. *Hist*. 2, 93. <<

[213] Año 112, cf. *CIL*. VI, 208. <<

[214] Tac. *Ann*. 12, 69; Suet. *Otho, 4*, 5; *Nero*, 8. <<

[215] Tac. *Hist*. 1, 38: «nec una cohors togata defendit nunc Galban sed detinet»; Martial. 6, 76. <<

[216] Suet. *Nero*, 13, recepción de Tiridates. <<

[217] Suet. *Calig*. 19, inauguración de un puente de barcas entre Bayas y Pozzuoli; Plin. *N. H*. 9, 15, caza de la ballena en Ostia por Claudio; Tac. *Ann*. 12, 56, combate naval organizado por Claudio en el lago Fucino; Tac. *Ann*. 14, 15, representación dada por Nerón. <<

[218] Tac. *Ann*. 13, 48. <<

[219] Tac. *Ann*. 1, 24-25; *CIL*. III, 7136. <<

[220] Suet. *Calig*. 4. <<

[221] Tac. *Ann*. 1, 77; 13, 24; 3, 2. <<

[222] Suet. *Nero*, 19, 2. <<

[223] Suet. *Calig*. 58, 2-3. <<

[224] Suet. *Claud*. 10-11; Tac. *Ann*. 12, 69; Dio Cass. 61, 3. <<

[225] Tac. *Ann*. 12, 69; Suet. *Nero*, 8. <<

[226] Tac. *Hist*. 1, 24-25; Suet. *Galba*, 19; *Otho*, 6. <<

[227] Suet. *Domit*. 23, Dio Cass. 68, 1. <<

[228] *Vita Marci*, 7. <<

[229] Dio Cas. 73, 1. <<

[230] Dio Cass. 73, 10. <<

[231] Dio Cas. 73, 11-13; *Vita Iuliani*, 2; Herod. 2, 6; 8, 8; *Vita Maxim, et Balbi*, 14. <<

[232] Dio Cass. 74, 1; Herod. 2, 13, 10; *Vita Seueri*, 6 y 17. <<

[233] Tac. *Ann*. 1, 17. <<

[234] *CIL*. III, 2012. <<

[235] *CIL*. XII, 4333. <<

[236] Tac. *Hist*. 2, 93. <<

[237] Dio Cass. 55, 24, 6. <<

[238] Tac. *Ann*. 12, 56: «In ratibus praetoriarum cohortium manipuli turtnaeque adstiterant, antepositis propugnaculis ex quibus catapultae ballistaeque tenderentur». <<

[239] *CIL*. II, 2610. <<

[240] *CIL*. VI, 175; 414. <<

[241] Tac. *Hist*. 1, 27; 31. 35. <<

[242] *CIL*. III, 5223; V, 7164. <<

[243] *CIL*. X, 6674. <<

[244] Dio Cass. 55, 24, 6. <<

[245] *CIL*: XI, 4082. Cf. E. De Magistris, *La militia Vigilum della Roma Imperiale*, 1898. <<

[246] *Cod. Theod*. 6, 24. <<

[247] Amm. Marcel. 15, 5, 2; 16, 10, 21; 31, 16, 9. <<

[248] *Cod. Theod*. 12, 1, 38. <<

[249] *Cod. Iust*. 12, 17, 4; 2, 7, 25, 3; *Cod. Theod*. 6, 24, 6, 8, 9, 29; *CIL*. VI, 32940; XI, 1731; II, 2699: «comes deuotissimorum domesticorum». <<

[250] *Cod. Theod*. 6, 24, 4. <<

[251] Veget. *Milit*. 2, 6; D, Van Bekchem, *L'armée de Diocletien et la réforme Constantinienne*, Paris 1952; J. Lesquier, *L'armée romaine d'Egypte d'Auguste à Diocletien*, El Cairo 1918. <<

[252] *Cod. Theod*. 6, 24. <<

[253] Amm. Marc. 15, 5, 2; 16, 10, 21; 31, 16, 9. <<

[254] *CIL*. VI, parte 4.ª. <<

[255] *CIL*. XI, 4082. <<

[256] *Cod. Theod*. 12, 1, 38. <<

[257] Vopisc. *Vit. Num*. 13. <<

[258] Amm. Marc. 14, 10, 2; 15, 3, 10, etc. <<

[259] *Cod. Iust*. 12, 17, 4. <<

[260] *Cod. Theod*. 6, 24, 6. 8. 29. <<

[261] *Cod. Iust*. 2, 7, 25, 3. <<

[262] *Cod. Theod. 6,* 24, 5. <<

[263] *Cod. Theod*. 6, 24, 1. <<

[264] Amm. Marc. 14, 11, 21; 15, 5, 6; *CIL*. VI, 1730-1731. <<

[265] *Cod. Theod*. 6, 24, 3. <<

[266] CIL. III, 4185; XI, 1835. <<

[267] *CIL*. III, 8571; XI, 837; III, 1805; 4185. <<

[268] *Cod. Theod*. 6, 24, 4. <<

[269] App, *Celt*. 1. Por vía de ejemplo vamos a citar unas líneas de Gelio (10, 25, 2) que recoge el nombre de dardos y espadas en las historias antiguas: «Quae tunc igitur suppetierant haec sunt: hasta, pilum, phalarica, semiphalarica, soliferrea, gaesa, spari, rumices, trifaces, tragulae, frameae, mesanculae, cateiae, rumpiae, scorpii, sibones, siciles, ueruta, enses, sicae, macherae, spathae, linguae, pugiones, clunacula. De 'lingua' quoniam est minus frequens, admonendum existimo lingulam ueteres dixisse gladiolum oblongum in

speciem linguae factum… Item ‘rumpia’ genus teli est Thraecae nationis, positumque hoc uocabulum in Quinti Enni *Annalium* XIV». <<

[270] Isidor. *Orig*, 18, 7, 8. <<

[271] Tac. *Ann*. 12, 35. <<

[272] Veget. 2, 15. <<

[273] Veget. 3, 13. <<

[274] Veget. 2, 12. <<

[275] León, *Tact*. 6. <<

[276] Veget. 3, 14; 2, 15. <<

[277] Veget. 2, 15. <<

[278] Tac. *Ann*. 12, 35. <<

[279] León, *Tact*. 6. <<

[280] Iulian. *Orat. I in Const, laud*. 37 d. <<

[281] Ammian. Marcel. 25, 1, 12. <<

[282] Veget. 1, 20. <<

[283] Veget. 1, 20. <<

[284] Cf. Disco de Kettssch y de Mérida. <<

[285] Dice Lampridius del ejército de este emperador: «Cum igitur tantus ac talis imperator domi ac foris esset, iniit Parthicam expeditionem, quam tanta discipilina, tanta reuerentia sui egit, ut non milites sed senatores transire diceres. Quacumque iter legiones faciebant, tribuni taciti, centuriones uerecundi, milites amabiles erant, ipsum uero ob haec tot et tanta bona prouinciales ut deum suscipiebant. Iam uero ipsi milites iuuenem imperatorem sic amabant ut fratrem, ut filium, ut parentem, uestiti honeste, calciati etiam ad decorem, armati nobiliter, equis etiam instructi et ephipiis et frenis decentibus, prorsus ut Romanam rem publicam intellegeret quicumque Alexandri uidisset exercitum… (50, 1-

3). Fecerat denique sibi argyroaspidas et chrysoaspidas (soldados con escudos de plata y con escudo de oro), fecerat et phalangem triginta milium hominum, quos phalangarios uocari iusserat et cum quibus multum fecit in Perside; quae quidem erat ex sex legionibus similium armorum, stipendiorum uero post bellum Persicum maiorum» (ib. 50, 5). Con este ejército vence a los persas (ib. 56). A los soldados que se jubilan les da terrenos en propiedad junto a los pueblos vencidos en la guerra, proveyéndoles de animales, aperos y siervos, para que pudieran vivir dignamente (ib. 58, 4-5). <<

[286] Ammiano habla varias veces de estos soldados: «Defensores animo praestantes et uiribus, per propugnacula ciliciis undique laxius pansis, quae telorum impetus cohiberent, obiectis scutis uimine firmissimo textis et crudorum tergorum densitate uestitis, ualidissime resistebant, ferrea nimirum facie omnia quia laminae, singulis membrorum linimentis cohaerenter aptatae, fido operimento totam hominis speciem contegebant» (Amm. 24, 2, 10). La expresión *ferrea facies* es muy similar a la de Claudiano *Ferrea fronte (Contr. Ruf.* 2, 361) cuando habla de los *clibanarii*; cf. en Amm. sobre los clibanarios de Constancio en 16, 10, 8. El mismo poeta habla de *ferrati uiri (VI cos. Honor.* 569) y Ammiano habla por su parte de *ferreus equitatus* (19, 1, 2). Pero en este lugar Amiano seguramente piensa en Salustio (*Hist*. 4, 66): «equites catafracti, ferrea omni specie». Ammiano habla de los catafractarios luego en 24, 4, 15; 24, 6, 8 y en 25, 1, 12, donde los describe así: «Erant autem omnes cateruae ferratae, ut iuncturae rigentes compagibus artuum conuenirent, humanorumque uultuum simulacra, ita capitibus diligenter aptata, ut imbratteatis corporibus solidis, ubi tantum incidentia tela possunt haerere, qua per cateruas minutas, et orbibus oculorum affixas, parcius uisitur, uel per supremitates narium angusti spiritus emittuntur». Cf. E.

Gabba, *Per la storia dell'esercito romano in età imperiale*, Bologna 1974. Cf. Virg. *Aen*. 11, 770 y el pasaje de Sall. *Hist*. 4, 65, conservado en Servio en este lugar de Virg.: «equis paria operimenta erant, namque linteo ferreas laminas in modum plumae adnexuerant», expresión que toma Amm. en 24, 4, 15: «in modum tenuis plumae contectum» haciéndola más ágil y graciosa, aplicando a *plumae* el adjetivo *tenuis*. En 25, 1, 12, Amm. los compara a estatuas de hierro pulidas por la mano de Praxíteles (*id*. 16, 10, 8). La imagen se halla en el mismo Juliano (*Or*. 1, 37 d): «La máscara de hierro que recubre incluso su rostro les da aspecto de una estatua brillante y refulgente». <<

4. Los mandos

[1] Gell. 3, 7: Leemos en Ammian. Marc. 25, 2, 1: «Homines in discrimen ultimum uenerant et iumenta ex eo cibo, quem animalia *tribunorum* uehebant et *comitum*, imae quoque militum plebi penitus indigenti pars distributa est magna». Parece que *tribuni* y *comités* pueden separarse y entonces *tribuni* indicarían los oficiales y *comites* los jefes, y los dos en oposición a la plebe de los soldados. En Ammiano (25, 10, 8) leemos: «His ita tristibus laetum aliud addebatur missos a Iouino milites aduentare, quos *capita* scholarum *ordo castrensis* appellat, nuntiantes…». Esta delegación estaba compuesta de *tribuni*, cada uno de los cuales mandaba una *schola* de 500 hombres. El empleo de *caput* para indicar la responsabilidad principal y como el agente responsable de una acción o de una intriga, parece antiguo en el latín corriente. Por ejemplo entre los cómicos. La especialización técnica para lo que nosotros decimos «el jefe» de una unidad militar, tendrá mucha vitalidad en las lenguas romances. Vegecio (2, 8 y 13) habla de *capita contuberni* sin duda con el mismo sentido que aquí; el *Cod. Theod.* 11, 16, 4, nombra los *capita officiorum* (jefes de oficinas). Con todo, la perífrasis con que los nombra Ammiano indica que él lo siente todavía como una palabra de argot militar. El *ordo castrensis* aquí está dicho analógicamente al *ordo senatorius, ordo equestris*, en la vida civil y manifiesta cierta conciencia de casta entre los miembros de la milicia armada del Bajo-Imperio. <<

[2] Gell. 10, 28. La gradación de los mandos militares los expresa así Tito Livio (8, 33, 7): «Cum polluta semel militari disciplina non miles centurionis, non centurio tribuni, non tribunus legati, non legatus consulis, non magister equitum dictatoris paret imperio». <<

[3] Seneca, *Ep*. 47, 10; Plin. *N. H.* 6, 31. <<

[4] Plut. *Pomp. 25*: «Se le autorizaba para escoger entre los senadores a quince en calidad de legados suyos», cf. F. Münzer, *Caesars Legaten in Gallien*: Kl. 18 (1925) 200 s; J. W. Perrin, *Legatus in medieval Roman Law*: Traditio 29 (1973) 357-378: estudia los diversos tipos y fines de los legados: simple legado, legado proconsular, y *legatus Caesaris*, recogidos en el *Corpus Iuris Ciuilis*. <<

[5] Tac. *Ann*. 1, 20; Veget. 2, 10. <<

[6] Veget. 2, 10. <<

[7] Tac. *Hist. 2,* 26 y 29; Veil. Pat. 2, 119 y 120. <<

[8] Sall. *Iug*. 85, 13 s. El trabajo fundamental para el estudio de los oficiales romanos sigue siendo el de A. von Domaszewski, *Die Rangordnung des röm. Heeres*. Köln-Graz [2]1967; cf. Th. Momsen, *Nomina et gradus centurionum*, Gesch. Sch. VIIT, 360; W. Baehr, *De Centurionibus legionariis*, Berlin 1900; Th. Wegeleben, *Die Rangordnung der röm. Centurionen*. diss. Berlin 1913; G. Picard et II. Le Bonniec, *Du nombre et des titres des centurions legionnaires*: RPh 11 (1957) 112 s. <<

[9] Polib. 6, 34, 9. <<

[10] La carrera de los centuriones comenzaba en la décima cohorte de esta forma: 1.º) *Centurio posterior, centurio prior* del manípulo de los *hastati*; 2.º) Cent, posterior, centurio prior de los *principes*; 3.º) *Cent, posterior, cent, prior* de los *triarii* o *pili*. Así pasaba por los seis grados analógicos de las 9 cohortes, hasta llegar a la primera, en que se declaraba *centurio prior* de los *pili*, o el primero de los sesenta centuriones; cf. Modest. *De primipilaribus, D*. 27, 1, 8, 12; B. Dobson, *The significance of the centurion and primipilaris in the Roman army and administration*: Vestschrift of Vogt. 1, 293-434. <<

[11] Val. Max. 1, 5, 11; Tac. *Hist*. 3, 22: «Ipsam aquilam Atilius Verus primi pili centurio multa cum hostium strage et ad extremum moriens seruauerat»; Iuuenal. 14, 197. <<

[12] Martial. 1, 31; 6, 58; Iuuenal. l. c. <<

[13] Veget. 2, 21. <<

[14] Suet. *Calig. 44, 1*. <<

[15] Modestin. D. 27, 1, 8, 11: «Primipilarii hi existimantur, qui exercent primum pilum»… Tac. *Ann*. 4, 72; *Hist*. 3, 70; Suet. *Calig*. 38. <<

[16] Tac. *Ann*. 2, 11: «e numero primipilarium». <<

[17] Martial. 6, 58, 10; Ouid. *Am*. 3, 8: cuya nota tónica está marcada en este dístico:

«Ecce, recens diues parto per uulnera censu
praefertur nobis sanguine pastus eques» (v. 9-10). <<

[18] Tac. *Ann*. 2, 11. <<

[19] Tac. *Ann*. 13, 36. <<

[20] Tac. *Hist*. 1, 87. <<

[21] *CIL*. 4855. <<

[22] *CIL*. IX, 3040; V, 1838. <<

[23] *CIL*. V, 1892; IX, 5839; 5840. <<

[24] *CIL*: III, 2028; IX, 3044; 5839; 5840; XI, 386. <<

[25] Val. Max. 2, 3, 2. <<

[26] Veget. 1, 13. <<

[27] Veget. 2, 23; Varr. *L. L.* 5, 87. <<

[28] Ioseph. *Bell. Iud. 2,* 20. <<

[29] Veget. 2, 23, 3, 9. <<

[30] Liv. 31, 2; Plut. *Crass*. 10. <<

[31] Veget. 3, 4. <<

[32] *Bell. Afric*. 32. <<

[33] Veget. 1, 10; 3, 4. <<

[34] Veget. 1, 9. <<

[35] Veget. 1, 9. <<

[36] Veget. 1, 9. <<

[37] Veget. 1, 11; 2, 23. <<

[38] Veget. 1, 11-12; 2, 23; Iuvenal. 6, 247. <<

[39] Veget. 1, 17; 2, 15.16. <<

[40] Veget. 1, 9.26; 2, 23; 3, 15. <<

[41] Veget. 1, 19.27. <<

[42] Veget. 1, 18. <<

[43] Veget. 1, 27.32; Liv. 40, 47; Tac. *Ann*. 2. 55. <<

[44] Polib. 6, 24. <<

[45] Fest. 216, 23 L. <<

[46] *CIL*. VIII, 18072. <<

[47] Veget. 2, 19; Fest. 33; cf. D. J. Breeze, *The organisation of the career structure of the* immunes *and* principales *of the Roman army*: BJ 174 (1974) 245-292. <<

[48] Paul. D. 50, 16, 18; *Cod. Theod*. 8, 5, 2. <<

[49] Tarr. Paternus, *D*. 50, 6, 6; Veget. 2, 7. <<

[50] Vopisco en la vida de Probo, 4, 5-7 y 7, 4 especifica las subvenciones especiales que ordenaron los emperadores Valeriano y Tácito respectivamente que se le diera a Probo cuando era tribuno militar. El mismo emperador Valeriano escribe al prefecto de la ciudad encargándole que entregue a Aureliano, *dux magni Illyrici*, los medios de subsistencia para una temporada de estancia en Roma: «Quare sinceritas tua… supra dicto uiro adiciet, quamdiu Romae fuerit, panes militares mundos sedecim, panes militares castrenses quadraginta, uini mensalis sextarios quadraginta, porcellum dimidium, gallinaceos duos, porcinae pondo triginta, bubulae pondo quadraginta, olei sextarium unum, salis sextarium

unum et item liquaminis sextarium unum, herbarum oleum quantum sat est. Sane quoniam ei aliquid praecipuum decernendum est, quamdiu Romae fuerit, pabula extra ordinem decernes, ipsi autem ad sumptus aureos Antonianos diurnos binos, argenteos Philippeos minutulus quingenos, aeris denarios centum. Reliqua per praefectos aerarii praebebuntur» (*Vita Aureliani, 9*, 6-7). <<

[51] El mismo Valeriano destina al consulado a Aureliano ib. 12, 1-2. Y Vopisco en la vida de *Probus*, 5, 1: «(Probus) tribunus publice in contione donatus est hastis puris quattuor, coronis uallaribus duabus, corona ciuica una, uexillis puris quattuor, armillis aureis duabus, torqueo aureo uno, patera sacrificali quinquelibri una». Y a veces se premiaba con el consulado como vemos en Vospis. (*Prob*. 7, 4). <<

[52] Parece que al principio eran llamados *imperatores* todos los que conducían tropas, según Salustio, *Cat*. 6, 7: «Annua imperia binosque imperatores sibi fecere», que hay que interpretar «praetores» o «consules». Cf. Mac Fayden, *The history of the title imperator* Chicago 1920. <<

[53] Tacit. *Ann*. 3, 74; Cic. *Att*. 5, 20, 3; Dio Cass. 43, 44, 52. <<

[54] Cic. *Phil*. 14, 4 y 11; *Pis. 44*. <<

[55] Plut. *Numa*, 8; Seru. *Ad Aen*. 6, 856-860. <<

[56] App, *Hisp*. 38, 31; 20, 3: «Res triumpho dignas censebat senatus, sed exemplum a maioribus non accepisse, ut qui neque dictator, neque consul, neque praetor res gesisset, triumpharet». Cf. J. Gagé, *Remarques sur le triomphe romain et sur des deux principales origines*: Rev. Hist. 100 (1974) 1-28; R. Laqueur, *Über das Wesen des röm. Triumphs*, H. 1909, 215 s; A. Bruhl, *Les influences hellénistiques dans le triomphe romain*: MEFR (1929) 77 s; C. Barini, *Triumphalia. Impresse*

ed onori militari durante l'impero romano, Torino 1952; R. Payne, *The Roman Triumph*, London 1962; H. S. Versnel, *Triumphus. An inquiry into the origin, development and meaning of the Roman triumph*, Leyden 1970; el emperador Adriano hace que Trajano celebre el triunfo después de muerto, Ael. Spart. *Hadrian*. 6, 3: «Cum triumphum ei senatus, qui Traiano debitus erat, detulisset, recusauit ipse atque imaginem Traiani curru triumphali uexit, ut optimus imperator ne post mortem quidem triumphi amitteret dignitatem», cf. sobre este hecho J. C. Richar, *Les funérailles de Trajan et le triomphe sur les Parthes*: REL 44 (1966) 351-362; A. Brelich, *Trionfo e morte:* S. M. S. R. 14 (1938) 189-193. El triunfador se asimilaba a Júpiter, cf. R. Laqueur, *Über das Wesen des römischen Triumphs*: Hermes 44 (1909) 215-236; J. S. Reid, *Roman ideas of deity:* JRS (1916) 170-184; W. Warde Fowler, *Jupiter and the Triumphator*: CR 30 (1916) 153-157; L. Deubner, *Die Tracht des römischen Triumphators*: Hermes 69 (1934) 316-323; E. Wallisch, *Name und Herkunft des römischen Triumphes*: Philologus 100 (1955) 245-258; sobre el itinerario seguido en los triunfos cf. E. Makin, *The triumphal route with particular reference to the Flavian triumph*: JRS 11 (1921) 25-37. La pompa del triunfo cf. G. Dumézil, *La Rel. Rom. Arch*. Paris 1974, 296. A veces los emperadores fingían triunfos conseguidos a lo lejos de las fronteras. Permanecían unas semanas en *Tibur* por ejemplo y entraban triunfantes en Roma, cf. Tac. *Agr*. 39 alude a Domiciano. *Vita Commodi*, 9: finge una victoria en Africa, para celebrar el triunfo. <<

[57] Así C. Mario celebra el triunfo de sus victorias en Africa, cuando es nombrado cónsul por segunda vez, el 1.º de enero del año 104; M. Emilio Lépido el 1.º de enero del 46; L. Antonio en el 1.º de enero del 41; L. Marcio Censorino el 1.º de enero del 39 a. C. El examen de la condición y del *curriculum* de los hombres que celebran o intentan celebrar

un triunfo o una *oualio* en torno de la guerra de Aníbal y la consideración de los controles ejercidos por el senado sobre el triunfador en potencia permite una comprensión de la serie de compromisos que el senado tuvo que salvar al intentar restringir el triunfo a hombres de fango consular, cf. en este sentido J. S, Richardson, *The triumph, the praetors, and the senate in the early second century B. C.*: JRS 65 (1975) 50-63. <<

[58] Liu. 21, 24, 45, 35. <<

[59] Liu. 39, 49, 10; 39, 29, 4; 26, 21, 2-4; 30, 29. <<

[60] Val. Max. 2, 8, 7; Dio Cass. 42, 18; 43, 42; 51, 19. <<

[61] Gell. 5, 6, 21. <<

[62] Val. Max. 2, 8, 1; Liu. 37, 46, 1; 40, 38; Gell. 5, 6, 21; Val. Max. 2, 8, 1. El triunfo se concedía por el aumento del Imperio, no por la reconquista de algún territorio perdido, cf. Val. Max. 2, 8, 4; Am. Marc. 25, 9, 9-11: «Numquam enim ab Vrbis ortu inueniri potest annalibus replicatis, ut arbitror, terrarum pars ulla nostrarum ab imperatore uel consule hosti concessa, sed ne ob recepta quidem quae direpta sunt, uerum ob amplificata regna triumphalis glorias fuisse delatas». <<

[63] Liu. 33, 23, 7; Polib. 16, 15. <<

[64] Ulp. *D*. 1, 16, 16. <<

[65] Plut. *Lucul*. 37; Vell. Paterc. 2, 34. <<

[66] Cic. *Pis*. 55; Tac. *Ann*. 1, 8; Suet. *Aug*. 100; Dio Cnss. 56, 42. <<

[67] Plut. *Lucul*. 37; *Paul. Emil*. 32. <<

[68] Suet. *Caes*. 37. <<

[69] Cic. *Verr*. 1, *59*, 154; Plut. *Paul. Emil*. 32. <<

[70] Hor. *Epd*. 7, 8; *Od*. 4, 2, 35. <<

[71] Plut. *Paul. Emil*. 32; Ouid. *Trist*. 4, 2, 4. <<

[72] Plut. *Paul. Emil.* 33-34: «En el día tercero, muy de mañana, abrieron la pompa trompeteros, que tocaban, no una marcha acompasada y propia del caso, sino aquélla con que se incitan los romanos a sí mismos en medio de la batalla; y enseguida eran conducidos ciento veinte bueyes cebones, a los que se les habían dorado los cuernos, y que habían sido adornados con cintas y coronas. Los jóvenes que los llevaban, ceñidos con fajas vistosas, los guiaban al sacrificio, y con ellos otros más mocitos con jarros de plata y oro para las libaciones… En pos iba el carro de Perseo y sus armas, y la diadema puesta sobre las armas. Después, con algún intervalo, eran conducidos como esclavos los hijos del rey, y con ellos una turba de camareros, de maestros y de ayos, bañados en lágrimas, y que tendían las manos pidiendo y suplicando misericordia. Eran éstos dos niños y una niña, poco atentos a la magnitud de sus desgracias a causa de la edad, y por lo mismo esta simplicidad suya en semejante mudanza los hacía más dignos de compasión; de manera que estuvo en muy poco que Perseo se les pasase sin ser visto, tan fija tenían los romanos la vista por compasión sobre aquellos inocentes. Perseo no venía muy distante de sus hijos y de su servidumbre, envuelto en una mezquina capa, calzado al estilo de su patria y como embobado y entontecido con el exceso de sus males… Venían en pos inmediatamente cuatrocientas coronas de oro, que las ciudades habían enviado como embajadas a Emilio por prez de la victoria. Finalmente venía él mismo, conducido en un carro magníficamente adornado: varón que, aun sin tanta autoridad, se atraía las miradas de todos. Vestía un ropaje de diversos colores, bordado de oro, y con la diestra alargaba un ramo de laurel. Iguales ramos llevaba el ejército que iba en pos del carro del general, formado por compañías y batallones entonando canciones patrióticas, serias y jocosas». <<

[73] Suet. *Caes*. 37, 2: «Pontico triumpho inter pompae fercula trium uerborum praetulit titulum VENI-VIDI-VICI non acta belli significantem sicut ceteris, sed celeriter confecti notam». <<

[74] Suet. *Paul. Emil*. 33, en la nota 45. Fue el triunfo más solemne que se conoce, Plut. *Paul. Em*. 32-34. <<

[75] Cic. *Ven*. 5, 30, 77; Liu. 26, 13, 15. <<

[76] Virg. *Aen*. 12, 942-947; 11, 5-11; 83-84, Liu. 5, 23, 5; ya había triunfado así Rómulo con cuatro caballos blancos, Propert. 4, 1, 32; «Quattuor hinc albos Romulus egit equos»; César Agusto prepara una expedición hacia los partos y Ovidio preanuncia el triunfo futuro (*Ars Am*. 1, 177 ss) concretamente en estos versos:

«Ergo erit illa dies, qua tu, pulcherrime rerum,
quattuor in niueis aureus ibis equis» (vv. 213-214). <<

En cambio Plut. *Camil*. 7, dice tajantemente quizás para exagerar el orgullo que sintió Camilo por la conquista de Veyes: «el triunfo fue muy ostentoso, y lo hizo con cuatro caballos blancos, entrando así por Roma; cosa jamás vista en otro caudillo ni antes ni después; porque esta especie de tiro lo tienen por sagrado, únicamente atribuido al rey y padre de los dioses». Pero sabemos que el general triunfador se investía con todos los atributos de Júpiter Optimo Máximo.

[77] Ouid. *Ponto*. 2, 1, 57-58:

«Te quoque uictorem Tarpeias scandere in arces
laeta coronatis Roma uídebít equis». <<

[78] Liu. 10, 7. 10: «Qui Iouís Optimi Maximi ornatu decoratus, curru aurato per urbem uectus in Capitolium ascenderit…»; Plut. *Paul. Emil*. 34, cf. nota 45; Suet. *Aug*. 94, 6 donde describe el sueño de Octavio padre de Octaviano cuando éste era muy niño dice que en la segunda noche después de nacer el niño: «uidere uisus est filium mortali specie ampliorem, cum fulmine et sceptro exuuiisque Iouis

Optimi Maximi ac radiata corona, super laureatum currum, bis senis equis candore eximio trahentibus», todo lo cual indica la celebración de un triunfo. Cf. también Iuuenal. 10, 34-40. Taisne examina el triunfo desde el ángulo de la poesía y del arte y viene a concluir que las ceremonias del triunfo y de los funerales vienen a tomar en la época imperial caminos cada vez más convergentes, y a veces se confunden en la iconografía. El triunfo común a los emperadores y a los dioses, los aproximan constituyendo una romanización del panteón griego. <<

[79] Val. Max. 4, 4, 5; Iuuenal. 10, 43-45:

«Da nunc et uolucrem, sceptro quae surgit eburno,
illinc cornicines, hinc praecedentia longi
agminis officia et niueos ad frena quirites». <<

[80] Plin. *N. H.* 15, 17; Plut. *Paul. Emil.* 34, cf. nota 45. <<

[81] Plin. *N. H.* 23, 11; L. Deubner, *Die Tracht des röm. Triumphators*: H. 69 (1934) 316 s: niega que el general sea asimilado a Júpiter, pero el triunfador es considerado como investido de una naturaleza sobrehumana. <<

[82] Val. Max. 5, 7, 1; 10, 2, de los cuatro hijos de Paulo Emilio los dos pequeños de 14 y de 12 años murieron en torno del triunfo de su padre; los dos mayores, Fabio y Escipión, lo acompañaron en sendos caballos en su entrada triunfal. Cf. Tac. *Ann.* 2, 41; Cic. *Mur.* 11; Sueton, *Tib.* 6. <<

[83] Liu. 44, 40: «post currum inter alios illustres uiros filii duo Q. Maximus et P. Scipio». <<

[84] Suet. *Caes.* 49, 4: «Gallico denique triumpho milites eius inter cetera carmina, qualia currum prosequentes ioculariter canunt, etiam illud uulgatissimum pronuntiauorunt:

'Gallias Caesar subegit, Nicomedes Caesarem:
ecce Caesar nunc triumphat qui subegit Gallias,
Nicomedes non triumphat qui subegit Caesarem'». <<

[85] Macrob. 1, 69; Plin. *N. H.* 28, 39. <<

[86] Liu. 45, 39, 13; Val. Max. 2, 8, 6: «Moris erat ab imperatore triumphum ducturo, consules inuitari ad cenam, deinde rogari ut uenirc supersedeant, ne quis eo die, quo ille triumpharit, maioris in ebdem conuiuio sit imperii». <<

[87] Plin. *N. H.* 33, 1, 5, 16. <<

[88] App. *Mithr*. 116. <<

[89] Liu. 45, 39. Maravillosamente descrito en Plut. *Paul. Emil*. 32-34. <<

[90] Liu. 34, 32. <<

[91] Suet, *Aug*. 22, «Bis ouans ingressus est urbem, post Philippense et rursus post Siculum bellum. Curulis triumphos tris egit, Delmaticum, Actiacum, Alexandrinum continuo triduo omnes». Cf. Liu. *Epit*. 133. <<

[92] Vopisc. *Aurelian*. 34. <<

[93] Cuando Cicerón hizo abortar la conjuración de Catilina, el senado decretó *supplicationes* en su honor (Cic. *Pis. 6;* L. Halkin, *La supplication d'action de graces chez les romains*, Paris 1953, 48-58). La *supplicatio* como elemento expresivo de la plegaria, en *La Religión*, supra pp. 106-108. <<

[94] Liu. 26, 21. M. Marcelo al volver de Sicilia pidió el triunfo, pero no lo consiguió, en cambio le concedieron «ut ouans urbem iniret». «Pridie quam urbem iniret in monte Albano triumphauit; inde ouans multam prae se praedam in urbem intulit. Cum simulacro captarum Syracusarum catapultae ballistaeque et alia omnia instrumenta belli lata et pacis diuturnae regiaque opulentiae ornamenta, argenti aerisque fabrefacti uis, alia supellex pretiosa uestis et alia nobilis signa, quibus inter primas Graeciae urbes Syracusae ornatae fuerant». La diferencia entre el *triumphus* y la *ouctio* es muy secundaria. La ouatio hace comprender el sentido del triunfo, cf. K. Plepelits, *Triumphus. Der Triumph und*

Verwandtes. Beobachtungen zum Sprachgebrauch und su H. S. Veisnel Triumphus: Gymnasium 80 (1973) 282-297. <<

[95] Gell. 5, 6, 21-27. <<

[96] Vírg. *Aen*. 11, 5-11. <<

[97] Serv. *Ad Aen*. ib. <<

[98] Cf. A. Reinach, *Pila Horatiana*: Rev. Hist. Rel. (1907) 317-346. <<

[99] Liv. 1, 10, 5-6. <<

[100] Liv. 4, 19; Dio Cass. 55, 5. <<

[101] Liv. 7, 4, 27; Val. Max. 3, 2, 6. <<

[102] Liv. 4, 19; Val. Max. 3, 24. <<

[103] Liv. 7, 4. Val. Max. 3, 2, 6. <<

[104] Liv. 20, 56; Plut. *Marcel*. 78; Val. Max. 3, 25. <<

[105] Plut. *Rom*. 16; *Marcel*. 8. <<

[106] Liv. 23, 23; Polib. 6. 39. <<

[107] Floro, 1, 37, 6. <<

[108] Suet. *Caes*. 6, 11; Valí. Pat. 2, 43, 4. <<

[109] Polib. 1, 22-23; Floro, 2, 2. <<

5. Fuerzas complementarias del ejército

[1] Liv. 5, 28, 2. <<

[2] Liv. 4, 34, 6-7; cf. A. Koster, *Das antike Seewesen*. Berlin 1923; Id., *Studien zur Geschichte des antiken Seetvesens*, Kl. Beihelft, 32, Leipzig 1934; C. Lclebvve des Noëttes, *De la marine antique à la marine moderne. La révolution du gouvernail. Contribution à l'étude de l'esclavage*, Paris 1935; K. Lehmann-Hartleben, *Die antiken Hafenanlagen des Mittelmeers*, Leipzig 1923; V. Chapot, *La flotte de Misène*, Paris 1896; O. Fiebiger, *De Classium Italicarum historia et institutis*, Leipzig 1893. <<

[3] Liv. 8, 14, 8-12. <<

[4] Liv. 8, 14, 12: «Naues Antiatium partim in nauali Romae subductae, partim incensae, rostrisque earum suggestum in foro exstructum adornari placuit, Rostraque id templum appellatum». <<

[5] Liv. 9, 30, 4: «Vt duumuiros nauales classis ornandas refidendaeque causa idem populus iuberet». <<

[6] Liv. *Epit*. 12. <<

[7] Liv. 40, 18.26.28. <<

[8] Liv. 40, 42; 41, 1. <<

[9] Cf. J. Rougé, *Le marine dans l'antiquité*, Paris 1975; J. Meirat, *Marines antiques ile la Méditerranée*, Paris 1964. <<

[10] Floro, 2; Plin. *N. H.* 16, 39. Precisamente en estos últimos años unos arqueólogos ingleses, dirigidos por la señorita Honor Frost, hallaron los restos de un barco antiguo cubierto por arenas de aluvión cerca de Marsala. La próxima isla de Motya (oeste de Sicilia) fue desde antiguo una colonia fenicia, hasta que la conquistaron los romanos en el siglo III a. C. Lo que les permitió tomarla fue precisamente la captura de un barco fenicio el año 260 a. C., porque tal barco les sirvió de

modelo para su primera flota de guerra, con la que en las guerras Púnicas empezó a disputar a los cartagineses y a los fenicios el dominio del Mediterráneo. Esto aclara el misterio que se cernía sobre cómo los romanos fueron capaces de construir en dos meses 120 barcos. Las partes del barco de Motya, extraídas recientemente, están tan bien conservadas, que en la madera se ve claramente la marca de las herramientas usadas por los carpinteros. Estas marcas indican que los fenicios tenían un sistema de construcción naval en serie, que los romanos fueron capaces de copiar. El barco, a juzgar por la cerámica encontrada en él, pertenece al período del asedio de Motya, en el siglo III a. C. En la nave se ha hallado una soga que está como nueva. Las cuadernas se unían con pernos de hierro, y éste es el más primitivo indicio de que en la construcción naval se usaban clavos de hierro, en vez de bronce. <<

[11] Polib. 1, 26. <<

[12] Polib. 16, 4, 12; E. de Saint Denis, *Une machine de guerre maritime le corbeau de Duilius*: Latomus 5 (1946) 359-367. <<

[13] Polib. 1, 60. <<

[14] Polib. 1, 20-24; Florus, 2, 2, 7; Plin. *N. H.* 16, 74. <<

[15] Polib. 1, 60. <<

[16] Sall. *Iug.* 28, 6: «Sed legiones per Italiam Regium atque inde Siciliam, porro ex Sicilia in Africam transuectae». <<

[17] App. *Bell. Mitr*. 17, 19. <<

[18] Plut. *Luc*. 23-25; App. *Bell. Mitr*. 58; J. Rougé, *La marine dans l'antiquité*, Paris 1975; A. Milan, *I socii navales a Roma*: CS 10 (1973) 193-221. <<

[19] Cic. *Leg. Manil*. 31-33; *Verr*. 5, 42-51; 59-112. <<

[20] Plut. *Pomp*. 64; App, *B. C. 2,* 49 / Batalla de Naulocos, Vell. 2, 79; Suet. *Aug.* 16; App. *B. C.* 5, 92-97. <<

[21] Plut. *Ant*. 66. Antonio sigue a Cleopatra y abandona su ejército que se batió valientemente (Vell. Pat. 2, 85); sobre la armada de Agripa contra Sex. Pompeyo, cf. Vell, 2, 79. Como premio se le concede a Agripa *insigne coronae classicae*, con que nadie aún había sido distinguido en Roma, Vell. 2, 81, 3; cf. Ch. G. Starr, *The Roman imperial Navy*, 1941. <<

[22] Liv. 21, 49-50. <<

[23] Polib. 6, 19. <<

[24] Liv. 36, 3; 37, 38. <<

[25] Liv. 24, 11, 7-9. <<

[26] Liv. 26, 35-36. <<

[27] Polib. 3, 95; Liv. 22, 19; *Bell. Alex*. 63. <<

[28] Plut. *Ant*. 64. <<

[29] Polib. 6, 19; Liv. 22, 57, 7. <<

[30] Liu. 24, 11, 5; 6, 35. <<

[31] Liu. 34, 6. <<

[32] Cf. V. Ilari, *Gli italici nelle strutture militari romane*, Milano 1974. <<

[33] Cic. *Verr*. 5, 45-48; 51; 61. <<

[34] Cic. *Phil*. 11, 5. <<

[35] Polib. 1, 49 y 61; Liv. 34, 8, 7; Plut. *Lucul. 12*. <<

[36] Liu. 32, 23, 9. <<

[37] Liu. 45, 43. <<

[38] Dio Cass, 79, 24. Cf. G. Gigli, *La flotta e la difesa del Basso Impero*, Roma 1941. <<

[39] Hygin. *De Munit. Castr*. 24. <<

[40] Pl. *Mil*. 4, 4; *Poen*. 1314; Plin. *N. H*. 22, 68, 14, 23. <<

[41] Cic. *Verr*. 2, 1, 35; 2, 5, 34 y 37; 3, 80; 5, 28; Gell. 10, 25; Isido. *Orig*. 19, 1, 21. <<

[42] Lucan. 3, 529-536. <<

[43] Caes. *B. C.* 3, 5, 9. <<

[44] Hór. *Epd*. 1, 1. <<

[45] Veget. 2, 1. <<

[46] Cic. *Fam*. 12, 15. <<

[47] Liu. 36, 42. <<

[48] Plin. *N. H.* 10, 23, 32; como nota de curiosidad vamos a dar la lista de los diversos barcos recordados por Aulo Gelio (10, 25, 5): «Gauli, corbitae, caudicae, longae, hippagines, cercuri, celoces uel, ut Graeci dicunt, κέλητες lembi, oriae, lenunculi, actuariae, quas Graeci ἱοτιοκώπὁυς uocant uel ἐπακτρίδας prosumiae uel geseoretae uel oriolae, stlattae, scaphae, pontones, uectorirae, mydia, phaseli, patrones, myoparones, lintres, caupuli, camarae, placidae, cydarum, ratariae, catascopium». <<

[49] Veget. *Epit*. 3, 8. Del día 14 al 16 de octubre del año 1976 los coloquios nacionales del «Centre National de la Recherche Scientique» abordó el tema *Armées et fiscalité dans le monde antique*, Paris 1977, volumen en el que se contienen entre otros los siguientes trabajos: E. Gabba, *Esercito e fiscalità a Roma in età Repubblicana*; M. Corbier, *L'aerarium militare*; R. Delmaire, *La caisse des Largesses sacrées et l'armée au Bas-Empire*; D. Van Berchem, *L'annone, militaire estelle un mythe?*; P. Le Roux, *L'armée de la péninsule ibérique et la vie économique sous le Haut-Empire*; C. Nicolet, *Armées et fiscalité: pour un bilan de la conquête romain*. <<

[50] Liv. 34, 9, 12: «Itaque redemptoribus uetitis frumentum parare ad Romam dimissis 'Bellum' inquit 'se ipsum alet'». <<

[51] Caes. *B. C.* 3, 43; Tac. *Agr*. 19. <<

[52] *Cod. Theod*. 7, 4, 15; 11, 21, 22; 13, 5, 35. <<

[53] Plin. *Paneg*. 29; Veget. 3, 3. <<

[54] *Cod. Thoed.* 7, 4. <<

[55] Lamprid, *Alex.* 47; *Cod. Theod.* 7, 1, 12, 26. <<

[56] *Cod. Theod.* 8, 6, 19. <<

[57] Macer. *D.* 49, 16, 12, 2. <<

[58] *Cod. Theod.* 7, 7, 11. <<

[59] Caes. *B. C.* 2, 20. <<

[60] *Cod. Theod.* 7, 8: *de Metatis; Cod. Inst.* 12, 414: de Metatis. <<

[61] Plut. *Sila*, 25: «Sila multó al Asia en general en cien mil talentos; y luego en particular vino a arruinar las casas con la insolencia y las vejaciones de los alojados; porque mandó que el huésped diera al soldado raso cuatro tetradracmas al día, y además de dar de comer a él y a cuantos amigos convidase; que el tribuno percibiría al día cincuenta dracmas y una ropa para casa y otra para salir a la calle». <<

[62] *Cod. Theod.* 7, 8, 10. <<

[63] Cic. *Leg. Manil.* 39, cf, 13. <<

[64] *Cod. Iust.* 12, 41, 5. <<

[65] *Cod. Theod.* 7, 9, 1. <<

[66] Lamprid. *Vita Alex.* 47. <<

[67] *Cod. Theod.* 7, 8, 4. <<

[68] Veget. 2, 7. <<

[69] *Cod. Theod.* l. c. <<

[70] *Cod. Theod.* 7, 8, 3. <<

[71] *Cod. Theod.* 7, 8, 5. <<

[72] *Cod. Theod.* 7, 8, 5. <<

[73] Cf. H. Thomas, *Des réquisitions militaires et du logement des gens de guerre chez les romains sous la République et sous l'Empire*, Paris 1884. <<

[74] Tac. *Ann.* 4, 63. <<

[75] Dion. Halic. *Ant. Rom*. 9, 50. <<

[76] Liv. 9. 32, 12. Virgilio después de las primeras batallas de Rútulos y Troyanos presenta a ambos combatientes recogiendo y sepultando a sus muertos, *Aen* 11, 185 s; 203 s; e incluso sacrificando enemigos sobre el sepulcro de algún caudillo. *Aen*. 11, 81-82 <<

[77] Liu. 22, 51, 5-9. <<

[78] Polib. 6, 27; Plut. *Cat. Min*. 70; Sueton, *Aug*. 11; Tac. *Ann*. 1, 10. <<

[79] Cic. *Tuse*. 2, 38. <<

[80] Dio. Hal. *Ant. Rom*. 6, 65; Liu. 30, 34. <<

[81] Liu. 8, 36; 10, 35. <<

[82] Liu. 2, 17. <<

[83] Liu. 22, 54; 27, 2; 40, 33. <<

[84] Cic. *Tusc*. 2, 16; Veget. *De re milit*. 2, 10; Lamprid. *Alex Seu*. 47. <<

[85] Vell. Pat. 2, 114.1-2: «O rem dictu non eminentem, sed solida ueraque uirtute atque utilitate maximam, experientia suauissimam, humanitate singularem! Per omne belli Germanici Pannonicique tempus nemo e nobis gradumque nostrum aut praecedentibus aut sequentibus imbecillus fuit, cuius salus ac ualetudo non ita sustentaretur Caesaris cura, tamquam distractissimus ille tantorum onerum mole huic uni negotio uacaret animus. Erat desiderantibus paratum iunctum uehiculum, lectica eius publicata, cuius usum cum alii tum ego sensi; iam medici, iam apparatus cibi, iam in hoc solum uni portatum instrumentum balinei nullius non succurrit ualetudini». <<

[86] Tac. *Ann*. 1, 71. <<

[87] Plin. *Pan*. 13. <<

[88] Lamprid. *Alex. Seu*. 46 y 47: «Milites expeditionis tempore sic disposuit, ut in mansionibus annonas acciperent nec portarent cibaria decem et septem, ut solent, dierum nisi in barbarico; quamuis et illic mulis eosdem acque camelis adiuuerit, dicens milites se magis seruare quam se ipsum, quod salus publica in his esset. Aegrotantes per se uisitavit per tentoria milites etiam ultimos et carpentis uexit et omnibus necessariis adiuuit. Et si forte grauius laborassent, per ciuitates et agros patribus familias honestioribus et sanctioribus matronis eos distribuebat, redens impedia quae fecissent, siue conualuissent illi seu perissent». <<

[89] Aunque la palabra *dupplicarius* es más genérica, cf. Varr. *L. L. 5,* 90: «Dupplicarii dicti, quibus ob uirtutem duplicia cibaria ut darentur, institutum». Y así aparece en Liu. 7, 37, 2; 2, 59, 11: «Centuriones duplicariosque qui reliquerant ordines, uirgis caesos securi percussit: cetera multitudo sorte decimus quisque ad supplicium lecti». <<

6. Medios y tácticas

[1] Caes. *B. G.* 7, 37, 1: «Caesar ex eo loco quintis castris Gergouiam peruenit»; Liu. 38, 24; 28, 16, 10; 40, 22; 44, 7; Tac. *Hist*. 3, 15; 4, 71; Curt. 3, 7, 5. <<

[2] Liu. 44, 39. <<

[3] De todas formas, según Tito Livio, 35, 4, 8, incluso Aníbal se admiró del arte Pirro en establecer los campamentos; cf. Fraccaro, *Polibio e l'accampamento romano*: Athen. (1934) 158 s, parece que Polibio describe el campamento sirviéndose de una forma o un esquema oficial; F. Sallte, *Das Lager und Heer der Römer*, 1912; Fischer, *Das röm. Lager insbesondere nach Livius*, 1914, y con relación a esta obra cf. A. Schultem, *Numantia* IV, 120 s; A. Bohn, *Rheinisch Lagerstädte*: Germania (1926). <<

[4] Polib. 6, 27-42. <<

[5] Higin. *De Munitione castrorum*, o *De Metatione castrorum*, cf. ed. A. Grillonc, Leipzig 1977. <<

[6] De esto tiene siempre César buen cuidado: «celeritcr effecto opere legionibusque traductis et loco castris idoneo delecto, reliquas copias reuocauit» (*B. G.* 7, 34, 6). <<

[7] Higin. *De Metatione castrorum*, 56: «Nam quod attinet ad sollicitudincm instituendae metationis, primum locum habent, quae ex campo in eminentiam leniter attolluntur, in qua positione porta decimana eminentissimo loco constituitur. Vt regiones castris subiaceant. Porta praetoria semper hostem spectare debet. Secundum locum habent, quae in plano constituuntur, tertium, quae in colle, quartum, quae in monte, quintum, quae in loco necessario, unde et necessaria castra dicuntur». Sobre los *castra necessaria*, cf. Caes. *B. G.* 7, 83, 2; *B. C.* 1, 81, 1. <<

[8] Caes. *B. G.* 2, 8, 3-4; cf. *ib*. 2, 18, 1 ss. <<

[9] Caes. *B. G.* 2, 17, 1. <<

[10] Caes. 2, 19, 5; A. von Domaszewski, *Hygini gromatici liber de munitione castrorum*, 1887. <<

[11] Cf. Caes. *B. G.* 1, 49, 2; cf. Adcok, *The roman art of war under the Republic*, 1940; Cagnat, *Les deux camps de la légion III Auguste à Lámbese*; Fischer, *Das römische Lager insbesondere nach Livius*, 1914. <<

[12] Parece que Polibio describe el campamento romano sirviéndose de una pauta o un esquema oficial, cf. Fraccaro, *Polibio e l'accampamento romano*: Athen. (1934) 188 s; A. Bohn, *Rheinisch Lagerstadle*: Germania (1936); F. Sallter, *Das Lager und Heer der Römer*, 1912. <<

[13] Cf. Schulten, *Numantia*, Bd. III, *Die Lager*, 1927. SEI, *Enciclopedia Classica*, vol. XII, I, 32-35; cf. mí *Composición y traducción*, vol. III, 220-223, y láminas al final de esté volumen. <<

[14] Cf. Kahrstedt, *Lager mit Clauiculae*: Bonn. Jahrb. 183 (1933) 144 s. Sobre el *titulum* y la *clauicula*, cf. Higin. *De Met. Castr*. 49 y 55 respectivamente. <<

[15] Dice Vegecio: «Sublati caespites ordinantur et aggerem faciunt, supra quem unlli. hoc est sudes et tribuli lignei per ordinem digeruntur» (3, 8); cf. Isidor. *Orig*. 15, 9, 2; Varr. L. L. 5, 117. Esta distinción aparece también en Tito Livio, 10, 5; Caes. *B. G.* 7. 72. Oigamos a César: «Informado de esto César por los tránsfugas y prisioneros dispuso las fortificaciones de esta suerte: cavó un foso de veinte pies de ancho con las paredes perpendiculares, de forma que el fondo fuera tan ancho como los bordes. Todas las demás fortificaciones las separó a una distancia de cuatrocientos pies de este foso, a fin de que. habiendo abarcado por necesidad tanto espacio el cerco y no pudiendo cubrirlo todo fácilmente de soldados, no llegara de improviso o de noche a las

fortificaciones una avalancha de enemigos, o de día arrojaran sus dardos contra los nuestros mientras estaban en sus trabajos. Debajo del espacio dicho manda abrir dos zanjas de quince pies de ancho y de la misma profundidad las dos; de las cuales la interior, que iba por lugares llanos y bajos, la llenó de agua encauzada del río. Detrás de ellas levantó el terraplén y la estacada de doce pies. A ésta añadió un parapeto con almenas y gruesas ramas abiertas a manera de cuernos de ciervo, puestas en el punto de unión de la empalizada y del terraplén para obstaculizar la subida del enemigo, y alzó torres a lo largo del terraplén, a la distancia de ochenta pies unas de otras». En el capítulo siguiente todavía habla César de más defensas de las trincheras, como los «cepos», los «lirios», los «aguijones», que plantaba en el campo para impedir que el enemigo se acercara a sus fortificaciones. <<

[16] Polib; 18, 1; Liv. 33, 5, 9; 33, 6, 1; Higin. *De Metat. castror*. 50-53; Cic. *Tusc.* 2, 37. <<

[17] Caes. *B. G.* 2, 24, 2. La *porta decumana* es la que aparece diametralmente opuesta a la *praetoria*. La puerta pretoria es la principal del campamento, y se llamaba así porque daba acceso directo a la vía central por la que se iba al pretorio, la tienda del emperador. Así lo dice claramente Festo (p. 249, 16 L): «Praetoria porta in castris appellatur, qua exercitus in proelium educitur, quia initio praetores erant, qui nunc consules, et hi bella administrabant, quorum tabernaculum quoque dicebatur praetorium». <<

[18] Debemos a Polibio el conocimiento detallado del servicio de puertas *y* vigilancia de tiendas y de bestias (Polib. 6, 33). Por extensión la palabra *excubiae* significa guardia en general, aunque no falta quien pretende que *excubiae* significa únicamente la guardia en el palacio imperial y *excubitor* un

miembro de esa guardia concreta. No consta en ningún lugar esa especificación de sentido. Las cohortes, no de choque, sino destinadas a la protección del campamento las llama Ammiano Marcel. *Cohortes repulsoriae* (24, 4, 7). <<

[19] Liu. 5, 2, 7; 37, 39, 2; Cic. *Acad*. 2, 4; Caes. *B. G.* 3, 29, 2; Tac. *Ann*. 13, 35: <<

[20] Isidor. *Orig*. 15, 10. <<

[21] Veget. *Ep. r. mil*. 1, 3 y 23; 2, 13; 3, 8. <<

[22] Tac. *Ann*. 1, 20; Quintil. 2, 3, 41. El *praetorium* era a la vez habitación del general y sede del Estado mayor. Según dice Varrón, se presentaba en ocasiones como una casa con atrio y el techo abierto en el medio, cf. *L. L.* 5, 161: «In hoc locus si nullus relictus erat, sub diuo qui esset, dicebatur testudo, ab testudinis similitudine, ut est in praetorio et castris», Aún aparece en el *castrum* de Peña Redonda. En los campamentos del sitio de Numancia (137-133 a. C.) se hallan dos tipos de pretorio, el de la casa romana primitiva y el de una casa con influencias griegas. Un tipo intermedio entre el republicano y el imperial, es el pretorio de Cáceres, quizás de la guerra de Sertorio (80-72) en el que puede reconocerse una forma republicana, pero abierta ya en forma de U. <<

[23] La última subdivisión de la infantería de la legión era la decuria o el *contubernium* mandada por un *decanus* o *decurio* (Veget. 2, 8), y según un pasaje de Spartiano, *Pescen. Niger*, 10, constaba de diez hombres incluido el decurión. En la época en que escribía el emperador León se componía de dieciséis por ser este número fácilmente reducible a la unidad partiéndolo siempre por la mitad. Se llamaban *contubernales* porque habitaban bajo la misma tienda, o *taberna* (cf. *tabernaculum*). En tiempo de Ammiano Marcelino se llamaban *concorporales*, pero desde la República se daba el nombre de *contubernium praetoris* los amigos que

acompañaban al procónsul en la expedición y que habitaban en el pretorio (Cic, *Cael.* 30) y que formaban la *cohors praetoria*. Bajo el imperio se llamaban también *comites, amici, comitatus*. <<

[24] Liu. 10, 4, 4; Val. Max. 2, 7, 15. <<

[25] Caes. *B. C.* 1, 66, 2; 3, 37, 4; 3, 38, 1; 3, 72, 5. <<

[26] Polib. 6, 40, 2. <<

[27] Polib. 6, 40, 4. <<

[28] Ioseph. *Bell. Iud*, 3, 5. <<

[29] Veget. 3, 8. <<

[30] Liu. 38, 45; Sall. *Iug. 92*, 7; *Bell. Alex. 42*, 3; *Cod. Tbeod*. 7, 15, 1, 2. <<

[31] Veget. 4, 10. <<

[32] Caes. *B. C.* 41, 4-5; 1, 42, 4. <<

[33] Caes. *B. G.* 7, 36, 7; sobre los dos campamentos, cf. también Liu. 22, 49, 13. <<

[34] Polib. 6, 4, 1-3. <<

[35] Caes. *B. C.* 1, 66, los campamentos se levantan muy temprano; cf. Iuvenal 8, 12: «(ortu) Luciferi, quo signa duces et castra mouebant». Todo esto queda confirmado y completado por Josefo, *Bell. Iud*. 35. <<

[36] Dice Servio *Ad Aen*. 1, 86: «agmen dicitur ordinata multitudo, ut est cxercitus ambulantis: ñeque enim in uno loco stans agmen uocamus». Columna en marcha, *B. G.* 2, 17-19: «se pasaron de noche a los Nervios y les dijeron que entre legión y legión mediaba *un* número inmenso de bagajes, y que no había dificultad alguna, cuando llegara la primera legión, estando las otras todavía muy distantes, en asaltarla antes de que dejara todos los impedimentos» (cap. 17, 2); «abría la marcha la caballería y César seguía con todo el ejército, pero el orden de marcha de la columna era distinto del que habían

dicho los Belgas a los Nervios. Pues César, como estaba cerca del enemigo llevaba seis legiones expeditas. Detrás de ellas venían los impedimentos de todo el ejército, después las dos legiones últimamente formadas, cerraban la marcha y protegían los bagajes» (cap. 19, 1-3). Cf. Polib. 6, 40. Como es natural la marcha dependía mucho de la presencia o lejanía del enemigo, de la toponimia y del tiempo con que se contara para el traslado. A veces va el ejército despreocupado, Liv. 22, 50, 9 (*laxum atque solutum)* y otras *confertum* (Virg. *Georg*. 3, 196). Entre el *agmen* y la *acies* hay una distinción neta, tanto en Liu. 29, 36, 5; 33, 9, 5: «Phalanx, quae uenerat agmen magis quam acies aptiorque itineri quam pugnae, uixdum in iugum euaserat», como en César, *B. G.* 2, 19 y passim. <<

[37] Varr, en Seru. *Ad Aen*. 12, 121; Séneca, *Ep*. 59, 7. <<

[38] Polib. *Hist*. 6, 40. <<

[39] Caes. *B. G.* 2, 17, 2. <<

[40] Caes. *B. G. 2,* 19, 1-3. <<

[41] Caes. *B. G.* 5, 10, 1; Hircio, *B. G.* 8, 8, 5: «Hac ratione paene quadrato agmine instructo, in conspectum hostium celerius opinione eorum exercitum adducit». <<

[42] Caes. *Bell. Gall*. 1, 24, 1-2. <<

[43] Sall. *Iug*. 49, 6. <<

[44] Caes. *B. C.* 3, 75. <<

[45] Caes. *B. G.* 7, 67, 3-4; también se dice *munito agmine*, cf. Sall. *Iug*. 46, 6. <<

[46] *Bell. Afric*. 67, 1. <<

[47] Séneca, *Ep*. 59, 7; En *B. G.* 8, 8, 4-5 hay una marcha muy análoga al *agmen quadratum*, sin duda porque las tropas expeditas van en orden de batalla en vanguardia y en retaguardia llevando la impedimenta en medio. Amm. Marcel. 24, 1, 2-4 describe así al ejército de Juliano entrando

con toda precaución por tierra de los persas: Vtque ductot usu et docilitate firmatus, metuens ne per locorum insolentiam insidiis caperetur occultis, agminibus incedere quadratis exorsus est. Excursatores quidem quingentos et mille sensim praeire disposuit, qui cautius gradientes ex utroque latere, itidemque a fronte, ne quis repentinus inrueret prospectabant. Ipse uero medios pedites regens, quod erat totius roboris firmamentum, dextra legiones aliquas cum Neuitta supercilia fluminis praestringere iussit Euphratis. Cornu uero laeuum cum equitum copiis Arintheo tradidit et Hormisdae, ducendum confertius per plana camporum et mollia. Agmina uero postrema Dagalaifus cogebat et Victor, ultimusque omniüm Osdroenae dux Secundinus. Deinde ut hostibus, si erupissent usquam, uel conspicantibus procul timoren multitudinis maioris incuteret, laxatis cuneis iumenta dilatauit et homines, ut decimo paene lapide postremi dispararentur a signiferis primis, quod arte mira saepe fecisse Pyrrhus ille rex dicitur Epirotes, opportunis in locis castra metandi, armorumque speciem diffundendi ex industria uel attenuandi, perquam scientissimus, ut, ubi uenisset, plures aestimarentur aut pauci.

Sarcinas uero et calones et apparitionem imbellem impedimentorumque genus omne inter utrumque latus instituit procedentium ordinatim, ne qua ui subita raperentur, ut saepe contigit, inprotecta. Classis autem, licet per flumen ferebatur adsiduis flexibus tortuosum, nec residere nec praecurrere sinebatur. Cf. Amm. 25, 3, 2; 27.2, 8; 29, 5, 39. Vegecio que da la teoría de esta formación (3, 6) lo presenta análogamente a Salustio, De todo ello se deduce que el *agmen quadratum* era una modalidad del agmen en tres columnas con estos detalles: disposición en vanguardia y en retaguardia de tropas expeditas, fortificación de los flancos, impedimenta protegida. El ejército de frente presentaba una

línea más amplia y menos profunda, dando el aspecto casi de un cuadro. De *agmen* en marcha totalmente cuadrado no hallamos otro ejemplo que el de Germánico en la Germania (Tac. *Ann*. 1, 51): formaba una vanguardia y una retaguardia y unos flancos igualmente fuertes, llevando toda la impedimenta dentro de estas fuerzas, porque no se sabía por dónde podía atacar el enemigo: «Pars equitum et auxiliariae cohortes ducebant, mox prima legio, et mediis impedimentis sinistrum latus unetuicesimani, dextrum quintani clausere, vicesima legio terga firmauit, post ceteri sociorum». <<

[48] Sall. *Iug*. 100, 1-3. <<

[49] Liu. 22, 50, 9; dice Aulo Gelio (10, 9): «Vocabula sunt militaria, quibus instructa certo modo acies appellari solet: ‘frons, subsidia, orbis, globus, forfices, serra, alae, turres’, Haec et quaedam item alia inuenire est in libris eorum, qui de militari disciplina scripserunt. Traslata autem sunt ab ipsis rebus, quae ila proprie nominantur, carumque rerum in acie instruenda sui cuiusque uocabuli imagines ostenduntur». <<

[50] Virg. *Georg*. 3, 196. <<

[51] Suet. *Calig*. 45. <<

[52] Sall. *Iug*. 46. 6-7. <<

[53] Josefo, *Bell. Iud*. 35. <<

[54] Josefo, *Bell. Iud*. 3, 6. <<

[55] Tac. *Ann*. 1, 51; cf. además 1, 54; 2, 16; 13, 40. <<

[56] Por ejemplo Caes. B. G. 5, 33, 3; 5, 34, 1; 4, 37, 2; Liu. 4, 28; Sall. *Iug*. 97, 6: «Romani orbis facere, atque ita ab omnibus partibus simul tecti et instructi, hostium uim sustentabant». <<

[57] Plut. *Caes*. 17. <<

[58] Caes. *B. C.* 7, 56, 3. <<

[59] Josef. *Bell. Iud*. 3, 5, 5. <<

[60] Polib. 6, 27; Tac. *Ann*. 1, 33. <<

[61] Veget. 3,6. <<

[62] Tac. *Ann*. 1, 50-51; Amm. Marc. 16, 12. <<

[63] Liu. 8, 8, 3. <<

[64] Liu. 8, 8, 5 ss: «Prima acie hastati erant, manipuli quindecim, distantes inter se modicum spatium; manipulus leues uicenos milites, aliam turbam scutatorum habebat; leues autem, qui hastam tantum gaesaque gererent, uocabantur. Haec prima frons in acie florem iuuenum pubestium ad militiam habebat. Robustior inde aetas totidem manipulorum, quibus principibus est nomen, hos sequebantur, scutati omnes, insignibus maxime armis. Hoc triginta manipulorum agmen antepillanos appellabant, quia sub signis iam alii quindecim ordines locabantur… Vbi his ordinibus exercitus instructus esset, hastati omnium primi pugnam inibant. Si hastati profligare hostem non possent, pede presso eos retro cedentes et interualla ordinum principes recipiebant. Tum principum pugna erat; hastati sequebantur; triarii sub uexillis considebant, sinistro crure prorrecto, scuta innixa humeris, hastas suberecta cuspide in terra fixas, haud secus quam uallo saepta inhorreret acies, tenentes. Si apud principes quoque haud satis prospere esset pugnatum a prima acie ad triarios se sensim referebant; inde rem ad triarios redisse, cum laboratur, prouerbio increbruit. Triarii consurgentes, ubi in interualla ordinum suorum principes et hastatos recepissent, extemplo compressis ordinibus uelut claudebant uias unoque continenti agmine, iam nulla spe post relicta in hostem incidebant; id erat formidolosissimum hosti, cum uelut uictos insecuti nouam repente aciem esxurgentem, auctam numero, cernebant». Los conceptos se aclaran así: «acies dicitur exercitus instructus» (Veget. 2, 14); las líneas: «prima acies, secunda acies, tertia acies». «In aciem

procedere» (Liu. 11, 27) = avanzar en orden de batalla, o, con el ejército en plan de ataque. <<

[65] Liu. 10, 41, 8-9; 30, 33, 1. <<

[66] Caes. *B. G.* 1, 24, 2. Es casi la formación de Mario, que colocaba en primera línea los *hastati*, dejando entre ellos dos intervalos, y entre manípulo y manípulo un intervalo igual que ocupaba un manípulo. Atrás cubriendo el hueco que dejaban los manípulos de los astados, aparecían los manípulos de los *principes*, e igual sucedía entre esta línea y la tercera formada por los triarios, de forma que aparecían en quicunce (Liv. 7, 23, 7; 8, 8, 10; 3, 8, 32). Detrás de los triarios venían los *rorarii* y los *accensi* (Liv. 8, 8, 9-10). Los vélites iban repartidos entre los intervalos de la primera línea (Liv. 33, 29, 30, 33) o colocados delante de todo el ejército (Liv. 22, 45; 38, 21; Polib. 1, 33; 3, 113). A veces para dejar pasar su propia caballería, o los elefantes enemigos, el cónsul dejaba la formación en quicunce, y conservando los intervalos entre los manípulos y las distancias entre las líneas, colocaba cada manípulo de *principes* y de *triarii* detrás del manípulo correspondiente de los *hastati* (Liv. 10, 5; 30, 33; Polib. 15, 9). <<

[67] Caes. *B. G.* 3, 24, 1. <<

[68] Caes. *B. C.* 3, 67, 3. <<

[69] Caes. *B. C.* 1, 83, 1-2. <<

[70] La formación descrita por César en este lugar, *B. C.* 1, 83, es ésta:

Equitatus	1.ª Legio	Sagitarii et fundidores	2.ª Legio	Sagitarii et fundidores	3.ª Legio	Sagitarii et fundidores	4.ª Legio	Sagitarii et fundidores	5.ª Legio	Equitatus

El centro del ejército siempre se llamó *media acies* (Liv. 22, 29; Caes. B. G. 3, 24; B. C. 1, 83) y los extremos *alae* o *latera* (Veget. 2, 1; Gell. 16, 4; Sall. *Iug*. 49) y frecuentemente *cornua* (Liv. 9, 27; 23, 29). Siempre hubo también fuerzas de reserva, *subsidia*. Como tales podían considerarse ante todo las de la segunda y tercera línea (Liv. 5, 38; 27, 1.2.12.13; 29, 2); pero sobre todo las *cohortes subsidiariae* (Liv. 9, 27; Tac. *Ann*. 1, 63). <<

[71] Sall. *Iug*. 101, 4: en escuadrón cerrado. <<

[72] Liu. 4, 33, 7: «frenos ut detrahant equis imperat, et ipse princeps calcaribus subditis euectus effreno equo in medios ignes infertur, et alii concitati equi libero cursu ferunt equitem in hostem»; 8, 30, 6: «Eques… detraxit frenos equis atque ita concitatis calcaribus permisit ut sustinere eos nulla uis posset; per arma, per uiros late stragem dedere…». <<

[73] Liu. 30, 18, 4-7. <<

[74] Liu. 2, 20, 10-13; 3, 62, 8-9; 4, 38, 3; 4, 40, 7; 6, 24, 10, etc. <<

[75] Liu. 1, 30, 9-10; 2, 31, 2; 3, 70, 4-6; 10, 5, 6-7. <<

[76] Liu. 10, 28, 7-10. <<

[77] Caes. *B. G.* 1, 52. <<

[78] Caes. *B. G.* 1, 25, 6; B. C. 1, 44, 3. <<

[79] Caes. *B. G.* 1, 15, 1; 2, 11, 2. <<

[80] Caes. *B. G.* 2, 20, 1; 1, 21, 2; 1, 25, 2. <<

[81] Caes. *B. G.* 5, 52, 5. <<

[82] Cic. *Phil.* 4, 11. <<

[83] Caes. *B. G.* 2, 20, 2; 2, 25, 1; *B. C.* 3, 43; 3, 82. Los soldados manifestaban la impresión que les causaba la arenga del caudillo con el *armorum crepitus*, cf. Amm. 24, 3, 8: «Cum uere atque ex animo dicitur, solet armorum crepitu leni monstrari». Los soldados manifestaban sus sentimientos con los escudos que tenían empuñados mientras hablaba el *imperator*. En 23, 5, 24-25 los levantan clamorosamente en señal de aprobación jubilosa, como en 15, 8,13, cuando Juliano es aclamado César: «omnes horrendo fragore scuta genibus illidentes — quod est prosperitatis indicium plenum». Por el contrario, el chocar las lanzas contra los escudos… «nam contra, *cum* hastis clipei feriuntur, irae documentum est et doloris», cf. 14, 2, 17). En el lugar aquí propuesto (24, 3, 8) significa un ánimo tranquilo y muestras de aprobación y de obediencia. <<

[84] L. Renier, *Inscript rom. d'Algérie*, 5. <<

[85] Caes. *B. G.* 2, 20, 1; 1, 52, 3. <<

[86] Caes. *B. C.* 3, 82, 1. <<

[87] Caes. *B. G.* 2, 20, 1. <<

[88] Caes. *B. G.* 2, 20, 1. <<

[89] Caes. *B. G.* 2, 33, 3: «ignibus significatione facta». <<

[90] Caes. *B. G.* 1, 25, 1-4. <<

[91] Caes. *B. G.* 1, 52, 1-5. <<

[92] Val. Max. 23, 2. <<

[93] J. Kromayer-G. Veith, *Heerwesend und Kriegführung der Griechen und Römer*, en *Hdb. der Altertumswissenschaft de Müller*, 1928, 362. <<

[94] Caes. *B. G.* 7, 28, 2. <<

[95] Caes. *B. G.* 7, 28, 1; 6, 40, 20; Veget. 3, 20. La palabra *cuneus*, en el ámbito de la milicia no precisa demasiado. En Amm, (24, 2, 14) «cuneatim stipatus», *cuneus* aparece a veces en este autor con el sentido de «tropa armada», «destacamento ordenado en filas compactas» (cf. 16, 2, 8; 23, 5, 8; 27, 1, 1; 30, 1, 5; 31, 2, 8), pero quizás siempre con el colorido específico de formación en cuña, cf. 25, 1, 17: «et sagittariorum procursus nostrorum cuneos disiectaret». El término *cuneus* varía también en su sentido. A partir del siglo III designa los destacamentos de caballería del *limes*, y Ammiano lo aplica a toda suerte de tropas, en particular de la infantería (cf. 25, 1, 17), en formación de batalla, propiamente «en cuña», como en 24, 2, 140. Pero como *manipulus, cuneus* indica también cualquier formación de tropas, sobre todo de infantería. <<

[96] Liu. 4, 28, 3; Caes. *B. G.* 5. 33; 4, 37; Sall. *Iug*. 97, 5; Gell. 10, 9. <<

[97] Veget. *Milit*. 3, 17, 19; Tac. *Ann*. 2, 11; 4, 50; Liu. 22, 5, 5. <<

[98] León, *Institut*. 18; Caes. *B. G.* 1, 48, 4-7; 7, 18, 1-2, donde varía frecuentemente la forma de ataque según se presentan los enemigos. <<

[99] Phil. *Ataque de las plazas*, 375. <<

[100] Macrob. *Saturn*. 3, 19, 10-12. <<

[101] Cf. Ilustración del cerco de Numancia, en *Historia de España*, de Menéndez Pidal, tom. II, 160 y 168. <<

[102] Caes. *B. G.* 7, 68-89. El plano del cerco en SEI, *Enciclop, Classica*, vol. X, III-IV, 377; Caes. *B. G.* 7, 69, 1. <<

[103] Caes. *ib*. 6. <<

[104] Para calcular en metros, recuérdese que el pie romano equivale a 0,2957 m.; el paso a 1,4785 m.; la milla romana a

1478,50 m. <<

[105] Caes. *B. G.* 7, 72, 1. <<

[106] Caes. *ib*. 2. <<

[107] Caes. *ib*. 3. <<

[108] Caes. *ib*. 4. <<

[109] Caes. *B. G.* 7, 73. <<

[110] Caes. *B. G.* 7, 71, 1. <<

[111] Caes. *ib*. 2. <<

[112] Caes. *B. G.* 7, 89. <<

[113] Caes. *B. G.* 3, 21, 2: «Crassus ex itinere oppidum Sontiatium oppugnare coepit». <<

[114] Caes. *B. G.* 7, 11, 5-9. <<

[115] Caes. *B. C.* 3, 80, 5-7. <<

[116] Caes. *B. C.* 3, 81. <<

[117] Veget. *Milit. 4,* 15 y Paul. Diac. 231, 5 Müll.: «Plutei dicuntur crates corio crudo intentae, quae solebant apponi militibus opus facientibus, et appellabantur militares». <<

[118] Caes. *B. G.* 7, 25; E. W. Marsden, *Greek and Roman Artillery. Technical treatises*, Oxford 1971. <<

[119] Así Amm. Marc. 21, 12: «pluteos igitur praeferentes oppugnatores, cratesque densius textas, sensim incedentes et caute, murorum ima suffodere ferramentorum multitudine conabantur», y los que manejaban el ariete, según nos dice Vitruvio, 10, 21. <<

[120] Caes. *B. G.* 7, 41, 4: «pinnae loricaeque ex cratibus; plutei turrium»; *ib. 5,* 40, 6, nuestros manteletes. <<

[121] Caes. *B. C.* 2, 2, 3. <<

[122] Caes. *B. C.* 2, 1. <<

[123] Veget. *Milit. 4,* 15. Amm. Marc, 24, 4, 16: «Verum ubi, uimineas crates prae se ferentes oppugnatores iam moenia

perurgerent, cum sagittariis funditores, alii quin etiam saxa uoluentes ingentia cum facibus et malleolis, eos longius propulsabant, creberrima spicula funditantes, et scorpiones, quocumque manus peritae duxissent, rotundos lapides euibrabant». Estos parapetos de mimbres entretejidos servían también para hacer barricadas o parapetos sobre las empalizadas. Pero además, como vemos aquí, servían para proteger a los que se acercaban a los muros de una ciudad, juntamente con las *uineae* o barracas de aproximación (Amm. 24, 4, 13) y los *plutei* o manteletes (ib. 21, 14, 6). <<

[124] Caes. *B. C.* 2, 10. <<

[125] Veget, *Milit. 4,* 16. <<

[126] Vitruv. 10, 20 y 21. Nos recuerda también Ammiano Marc. que frente a los catafractarios persas, los romanos forman de cuando en cuando la tortuga (*testudo*) que a sus ojos va tomando vida, cf. Amm. 24, 4, 15: «Iamque clangore martio sonantibus tubis, strepebant utrimque partes, et primi Romani bostem undique lamminis ferreis in modum tenuis plumae contectum, fidentemque quod tela rigentis ferri lapsibus impacta resiliebant, crebris procursationibus et minaci murmure lacessebant, non numquam compage scutorumque uelut testudine in figuram mobilium fornicum operiebantur aptissime, adsiduis motibus laxius dehiscente». Cada escudo formaba como un elemento de esta bóveda que se mueve. <<

[127] Caes. *B. G.* 3, 42. <<

[128] Liu. 34, 39; 44, 9; Caes. *B. G.* 2, 6; Virg. *Aen*. 9, 505. <<

[129] Liu. 44, 9. <<

[130] Caes. *B. G.* 5, 40; 6; 7, 22, 3. <<

[131] Caes. *B. C.* 2, 8-9. Lo primero ensayan una que les queda un poco baja, pero advierten la protección que les da, por lo cual determinan construir una torre de seis pisos, a la

que conduce un largo músculo, protegido por viñas, de forma que los legionarios podían llegar impunemente hasta la torre. <<

[132] Caes. *B. C.* 2, 9, 5; cf. Liu. 21, 11; Vitruv. 10, 13; Veget. *Milit*. 4, 17. <<

[133] Caes. *B. G.* 3, 21, 3; 7, 22, 2. Sobre esta labor de zapa dice Ammiano Marc. 24, 4, 12-13: «Inde fossarum altitudines alii complanabant, terrarum latibula concaua oblongis tramitibus alibi struebantur, locabantque etiam artifices tormenta muralia, in funestos sonitus proptura. Et cuniculos quidem cum uineis - curabant». Ammiano describe los trabajos propios de los zapadores un tanto poéticamente: en lugar de *cuniculi* dice *latibula concaua.* Y como en 23, 4, 2 y 24, 4, 28 *artifex* designa el sirviente de una pieza de artillería, porque Ammiano lo considera como un técnico. <<

[134] Una buena descripción del ariete nos la da Ammiano en 23, 4, 8-9: «Hinc ad arietem ueniemus. Eligitur abies uel ornus excelsa, cuius summitas duro ferro concluditur et prolixo, arietem efficiens prominulam speciem, quae forma huic machinamento uocabulum indidit; et sic suspensa utrimque transuersis asseribus et ferratis, quasi ex lance, uinculis trabis alterius continetur, eamque, quantum mensurae ratio patitur, multitudo retro repellens, rursus ab obuia quaeque rumpenda protrudit ictibus ualidissimis, instar adsurgentis et cedentis armati. Qua crebritate uelut reciproci fulminis impetu aedificiis scissis in rimas, concidunt structurae laxatae murorum». Cf. también la descripción de S. Isidoro, *Orig*. 18, 11, 1. La suspensión del ariete de una viga transversal queda explicada por la descripción de Josefo (*B. I.* 3, 7, 19): «Se suspende (el tronco básico del ariete) en su parte media por dos cables, como una balanza, a otra viga fuertemente sostenida de cada lado por dos montantes». <<

[135] Amm. Marc. 20, 11, 11 ss, describe el funcionamiento de esta máquina en tiempos de Constancio, cf. Isidor. *Orig.* 18, 11, 1: Josph. *Bell.* Jud. 3, 7, 19. <<

[136] Cf. Caes. B. G. 2, 8, 4; 7, 31, 3. <<

[137] Caes. *B. G.* 2, 8, 4; 7, 31, 3. Amm. Mar. habla de estas máquinas: ballesta, escorpión u onager, ariete, helepóleo, y los *malleoli*, en 23, 4. <<

[138] Caes. *B. C.* 3, 9, 3. <<

[139] Cic. *Tusc.* 2, 51. <<

[140] Caes. *B. C.* 2, 2, 2. Atrimiano Marcelino describe así la balista: «Ferrum inter axiculos duo firmum compaginatur et uastum, in modum regulae maioris extentum. Cuius ex uolumine tereti, quod in medio ars polita componit, quadratus eminet stilus extentius, recto canalis angusti meatu cauatus, et hoc multiplici chorda neruorum tortilium inligatus; eique cochleae duo ligneae coniunguntur aptissime, quarum prope unam adstitit artifex contemplabilis, et subtiliter adponit in temonis cacumine sagittam ligneam spiculo maiore conglutinatam, hocque facto, hinc inde ualidi iuuenes uersant agiliter rotabilem flexum. Cum ad extremitatem neruorum acumen uenerit summum, percita interno pulsu a ballista ex oculis auolat, interdum nimio ardore scintillans, et euenit saepius ut, antequam telum cernatur, dolor letale uulnus agnoscat» (23, 4, 2-3). Según E. W. Marsden, *Greek and Roman artillery. Historical development*, Oxford 1969, 189: la catapulta era el nombre antiguo y tradicional de las piezas que lanzaban las flechas, y las ballestas las máquinas que arrojaban las piedras. Cf. Amm. 24, 2, 13: «cum enim prohibitores catapultis nostrorum arcerentur atque ballistis…». <<

[141] Veget. *Mil.* 4, 22. <<

[142] Caes. *B. G.* 7, 25, 2 y 3: sobre esta máquina cf. E. W. Mardsen, *Greek and Roman Artillery. Technical Treatises*, Oxford 1971, cap. 8, 249 s. La descripción de Ammiano es la más antigua que tenemos de esta máquina, conocida ya por los griegos al fin del siglo II a. C. con el nombre de «máquina de un solo brazo». El onagro es el antepasado de las máquinas de asedio medievales para lanzar piedras u otros proyectiles. El nombre de *onager*, según los antiguos, será porque este animal lleva la cola hacia lo alto. La explicación de Ammiano, por el lanzamiento de piedras con las patas de atrás, es inverosímil. El armazón de la máquina la compara Ammiano al de una máquina de serrar; pero luego, fijándose en ésta, confunde el autor las cuerdas fijas (*funes*) con las cuerdas de tensión (*restes*). El brazo del onagro es comparado al timón elevado de un carro desenganchado, y, como él en posición oblicua a 45° poco más o menos de elevación. S. Isidoro da una definición complementaria del *scorpio, Orig*. 18, 8, 3. El *scorpio* lanza piedras, cf. Amm. 19, 7, 6-7; 20, 7, 10; 24, 4, 16; la ballesta, saetas, pero todos estos artefactos entran en el nombre genérico de *tormentorum machinae* (Amm. 19, *2*, 8; Cic. *Tusc. 2,* 57; Caes. *B. G.* 7, 25, 2 y 3). <<

[143] Amm. Marc. 23, 4, 4, 7. <<

[144] Amm. Marc. 23, 4, 10-11. <<

[145] Los *malleoli*, como arma arrojadiza, la define así Amm. 23, 4, 14-15: «Malleoli autem, teli genus, figurantur hac specie: sagitta est canea, inter spiculum et harundinem multifido ferro coagmentata, que in muliebris coli formam, quo nentur lintea stamina, concauatur uentre subtiliter et plurifariam patens, atque in alueo ipso ignem cum aliquo suscipit alimento. Et si emissa lentius arcu inualido, - ictu enim rapidiore extinguitur, - haeserit usquam, tenaciter cremat, quisque conspersa acriores excitat aestus

incendiorum, nec remedio ullo quam superiacto puluere consopitur. Hactenus de instrumentis muralibus, e quibus pauca sunt dicta».

Nonio da una descripción complementaria de la tal arma, pero se refiere a un tipo más rudimentario: «malleoli manipuli spartei pici contexti *qui* incensi aut in muros aut in testudines iaciuntur» (Non. 556, 9). La definición de Vegecio presenta un ingenio parecido a éste: «Malleoli uelut sagittae sunt et, ubi adhaeserint, quia ardentes ueniunt, uniuersa conflagrant» (Vegec. *Mil.* 4, 18). Lammert, comenta en *R. E.* 14, 1, 1928, c. 908, 21 s, el pasaje de Ammiano y da un buen elenco de textos antiguos. Los romanos conocen esta arma desde el siglo I a. C. en su guerra en el Oriente. La palabra aparece por primera vez en los fragmentos Peter de las *Historias* de Sisena: «de quibus partim malleoli, partim fasces sarmentorum incensos supra uallum frequentes». El fuego griego se alimentaba de alquitrán, azufre, resma, pez, estopa, etc. <<

VIDA Y COSTUMBRES DE LOS ROMANOS

José Guillén



VRBS ROMA III

La religión y el ejército

ÍNDICE